NIETZSCHES STELLUNG ZUR CHRISTLICHEN DEMUT

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

einer

Hohen Evangelisch-theologischen Fakultät

der

Eberhard-Karls-Universität zu Tübingen

vorgelegt von

Reinhard v. Hauff

aus Berlin

1939

BUCHDRUCKEREI CHRISTIAN GULDE, TÜBINGEN, LANGE GASSE 64

Gedruckt mit Genehmigung der Evangelisch-theologischen Fakultät
der Universität Tübingen

Dekan: Professor D. A. Weiser

Berichterstatter: Professor D. Heim

Tag der mündlichen Prüfung: 23. Februar 1939

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Meiner lieben Mutter

zum Gedenken

Inhalt

I. Teil, Darstellung . . . . . S. 7—45

1. Kapitel, Nietzsches Bejahung des Stolzes . S. 7—12
2. Kapitel, In uns vollzieht sich die Selbstauflösung der Moral . . . . . S. 13—17
3. Kapitel, Nicht Nächstenliebe, sondern Fernstenliebe . . . . . S. 18—21
4. Kapitel, Gott ist tot . . . . . S. 21—29
5. Kapitel, Jesus Christus . . . . . S. 29—35
6. Kapitel, Zarathustra . . . . . S. 36—40
7. Kapitel, Die christliche Kirche . . . . . S. 40—45

II. Teil, Kritik . . . . . S. 46—113

8. Kapitel, Die christliche Demut . . . . . S. 46—53
9. Kapitel, Was geht uns Söhne Gottes die Moral an? . . . . . S. 53—59
10. Kapitel, Gehe hin und tu desgleichen . . . S. 59—68
11. Kapitel, Gott lebt . . . . . S. 68—75
12. Kapitel, Christus der Mittler . . . . . S. 75—80
13. Kapitel, Aut Christus, aut Zarathustra . . S. 80—84
14. Kapitel, Die Gemeinde des Herrn . . . . S. 84—113

Anhang . . . . . S. 113—130

Literaturverzeichnis . . . . . S. 130—132

ERSTER TEIL

Darstellung

Erstes Kapitel

Nietzsches Bejahung des Stolzes

Nietzsche stammt von beiden Seiten aus Pfarrfamilien. Darum sagt er als Zarathustra zu seinen Jüngern: „Hier sind Priester: und wenn es auch meine Feinde sind, geht mir still an ihnen vorüber und mit schlafendem Schwerte!

Auch unter ihnen sind Helden; viele von ihnen litten zuviel —: so wollen sie andre leiden machen.

Böse Feinde sind sie: nichts ist rachsüchtiger als ihre Demut. und leicht besudelt sich der, welcher sie angreift.

Aber mein Blut ist mit dem ihren verwandt; und ich will mein Blut auch noch in dem ihren geehrt wissen." (VI, 131.)

Aus derselben Zeit finden wir in den nachgelassenen Schriften noch zwei Bemerkungen über seine Herkunft, die ihm sein Stolz eingibt: „In dem, was Zarathustra, Moses, Muhammed, Jesus, Plato, Brutus, Spinoza, Mirabeau bewegte, lebe ich auch schon, und in manchen Dingen kommt in mir erst reif an's Tageslicht, was embryonisch ein paar Jahrtausende brauchte."

Und: „Wenn ich von Plato, Pascal, Spinoza und Goethe rede, so weiß ich, daß ihr Blut in dem meinen rollt — ich bin stolz, wenn ich von ihnen die Wahrheit sage — . . . . . und so stehe ich zu allem Gewesenen,ich bin stolz auf die Menschlichkeit, und stolz gerade in der unbedingten Wahrhaftigkeit." (XII, 216 f.)

Nietzsche wuchs in seiner Luft auf, die ihm später als „verdumpft" vorkam, weil „die Seele zu ihrer Höhe hinauf — nicht fliegen darf".

Es war die Luft der engen kirchlichen Dogmatik, wo der Glaube vorwiegend in seinem Nachsagen des Bekenntnisses besteht und mit dem Himmel belohnt wird, wenn man seinem Gebot: „auf den Knien die Treppe hinan, ihr Sünder!" gehorcht (VI, 132).

Aber schon in dem achtzehnjährigen Schüler von Pforta regt sich der Stolz, wenn er über Fatum und Geschichte schreibt: „Wir glauben es fast als Vergehen betrachten zu müssen, wenn wir einen freieren Standpunkt wählen, um von da aus ein unparteiisches und der Zeit angemessenes Urteil über Religion und Christentum fällen

zu können. Ein solcher Versuch ist nicht das Werk einiger Wochen, sondern eines Lebens. Denn wie vermöchte man die Autorität zweier Jahrtausende, die Bürgschaft der geistreichsten Männer aller Zeiten durch die Resultate jugendlichen Grübelns vernichten, wie vermöchte man sich mit Phantasien und unreifen Ideen über alle jene in die Weltgeschichte tief eingreifenden Wehen und Segnungen einer Religionsentwicklung hinwegsetzen?" (Historisch kritische Gesamtausgabe II, 54 f.)

Die starke Hemmung, die aus diesen Worten noch spricht, ist im zweiten Bonner Semester überwunden, wo Nietzsche Anfang Juni 1865 an seine Schwester schreibt: „Ist es wirklich so schwer, das alles, worin man erzogen ist . . . einfach anzunehmen, ist das schwerer, als im Kampf mit Gewöhnung in der Unsicherheit des selbständigen Gehens, unter häufigen Schwankungen des Gemüts, ja des Gewissens, oft trostlos, aber immer mit dem ewigen Ziel des Wahren, des Schönen, des Guten neue Bahnen zu gehen? Kommt es denn darauf an, die Anschauung über Gott, Welt und Versöhnung zu bekommen, bei der man sich am bequemsten befindet, ist nicht vielmehr für den wahren Forscher das Resultat seiner Forschung geradezu etwas Gleichgültiges? Suchen wir denn bei unserem Forschen Ruhe, Friede, Glück? Nein, nur die Wahrheit, und wäre sie höchst abschreckend und häßlich."

Bald darauf gerät Nietzsche in Leipzig, wohin er vom dritten Semester an geht, dadurch, daß ihm bei einem Antiquar Schopenhauers Hauptwerk „Die Welt als Wille und Vorstellung" in die Hand fällt, in den Bann des Pessimisten, der ihn aber durchaus nicht zu einer buddhistischen Ruhe bringt, sondern seinen Stolz zu neuen Taten anfacht. In Schopenhauer sieht Nietzsche „den Ritter mit Tod und Teufel, wie ihn uns Dürer gezeichnet hat, den geharnischten Ritter mit dem erzenen, harten Blicke, der seinen Schreckensweg unbeirrt durch seine grausen Gefährten, und doch hoffnungslos, allein mit Roß und Hund zu nehmen weiß". (I, 143 f.)

In Richard Wagner findet der weit über den Durchschnitt für Musik begabte und begeisterte Student und junge Professor der alten Sprachen den musikalischen Dolmetscher für Schopenhauers modernisierten Buddhismus und fühlt sich in seiner Nähe wie in der Nähe des Göttlichen (Brief an Freih. v. Gersdorff August 1869). Wagner ist der Göttersohn, der den deutschen Genius erlöst. Denn „das ist das Schmerzlichste für uns alle — die lange Entwürdigung, unter der er, entfremdet von Haus und Heimat, im Dienst tückischer Zwerge lebte". (I, 170.)

Nietzsche meint damit die Vertreter des kirchlichen Christentums, die den lebensfrohen Deutschen anhalten, das Haupt zu beugen, anstatt seine Augen den goldenen Ueberfluß der Welt trinken zu lassen.

Als aber Wagner die Einrichtung der Bayreuther Festspiele be-

treibt, wendet sich Nietzsche enttäuscht von ihm ab. Schon die unzeitgemäße Betrachtung „Richard Wagner in Bayreuth" trägt die ersten Spuren der Enttäuschung an sich. Man fühlt, daß Nietzsche sich zwingen muß, so zu schreiben: Es fehlt der Schwung, der den unbefangenen Leser der Geburt der Tragödie mitreißt.

Als es Nietzsche ganz klar wird, daß Wagner Schopenhauer nicht als den Dürerschen Ritter, sondern als den Verkünder des Mitleidens erlebt, da trennt er sich innerlich von ihm. Sein Stolz verbietet es ihm, sich durch Mitleiden von dem *principium individuationis* befreien zu lassen. „Wagner, scheinbar der Siegreichste, in Wahrheit ein morsch gewordener verzweifelnder *décadent*, sank plötzlich hilflos und zerbrochen, vor dem christlichen Kreuze nieder." (VIII, 200.) Er fragt sich, ob der Haß auf das Leben bei ihm Herr geworden ist. „Denn der Parsifal ist ein Werk der Tücke, der Rachsucht, der heimlichen Giftmischerei gegen die Voraussetzungen des Lebens, ein schlechtes Werk." (VIII, 200.)

Schließlich sieht Nietzsche in Wagner den Schauspieler, an dem kein Wort mehr echt ist, sondern nur noch der Ekel an seinen Künsten. (VI, 372.)

Er sieht in ihm den Zauberer, der auch ihn verhext und zu einem der korruptesten Wagnerianer gemacht hat. (VI, 366 ff.; VIII, 10.)

Die Lösung von Wagner bedeutet für Nietzsche zunächst einen Sturz ins Leere. Er muß sich einen ganz neuen Boden schaffen, was er dadurch zu tun versucht, daß er sich seiner falschen Bescheidenheit schämt, die ihn zu einem Herold von Wagner und einem Sklaven der lateinischen Grammatik und griechischen Verslehre gemacht hat, über die er als Basler Professor Vorlesungen hielt. (XV, 76.)

Wie gewaltig die Erschütterung Nietzsches gewesen ist empfinden wir unmittelbar, wenn wir die bisherigen Schriften Nietzsches mit der ersten Aphorismus-Sammlung nach der Trennung von Wagner dem Menschlichen Allzumenschlichen vergleichen.

In der Geburt der Tragödie ruft er seinen Zeitgenossen zu: „Ja, meine Freunde, glaubt mit mir an das dionysische Leben und an die Wiedergeburt der Tragödie . . . . Kränzt euch mit Efeu, nehmt den Thyrsusstab zur Hand und wundert euch nicht, wenn Tiger und Panther sich schmeichelnd zu euren Kneien niederlegen. Jetzt wagt es nur, tragische Menschen zu sein: Denn ihr sollt erlöst werden. Ihr sollt den dionysischen Festzug von Indien nach Griechenland geleiten! Rüstet euch zu hartem Streite, aber glaubt an die Wunder eures Gottes!" (I, 144.)

Das Menschliche Allzumenschliche dagegen beginnt mit einer Chemie der Begriffe und Empffindungen. Nicht mit den Kantschen Begriffen Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, nicht mit Himmel und Hölle dürfen wir anfangen, wie das im Religionsunterricht geschieht, sondern mit dem, was uns am allernächsten liegt. Die moralischen,

religiösen, ästhetischen Vorstellungen und Empfindungen, die wir im Groß- und Kleinverkehr der Kultur und Gesellschaft, ja in der Einsamkeit an uns erleben, müssen wir chemisch analysieren. (II, 17 f.)

Nietzsche kommt sich dabei vor wie ein Gefolterter, der aber standhaft geblieben ist. Er wird in die Zelle zurückgebracht, aber sein Geheimnis mit ihm. Er hält es noch immer mit den Zähnen fest. Und so kann er seinen Peinigern ins Gesicht schreien: „Was wißt ihr vom Jubel des menschlichen Stolzes!" (IV, 222.) „Der Stolze haßt es zu zittern und nimmt Rache an dem, der ihn zittern gemacht hat: Dies ist der Grund seiner Grausamkeit." (XV, XII, 88.)

Nietzsche bedauert, daß uns der griechische Stolz fremd und unmöglich ist, weil unsrem Gefühle der antike Sklave fehlt. „Der griechische Philosoph ging durch das Leben mit dem geheimen Gefühle, daß es viel mehr Sklaven gebe, als man vermeine — nämlich daß jedermann Sklave sei, der nicht Philosoph sei; sein Stolz schwoll über, wenn er erwog, daß auch die Mächtigsten der Erde unter diesen seinen Sklaven seien." (V, 56 f.) An dem großen Stolz Heraklits versucht Nietzsche das Wesen des Stolzes klar zu machen. „Sein Wirken weist ihn nie auf ein „Publikum", auf den Beifall der Massen und den zujauchzenden Chorus der Zeitgenossen hin. Einsam die Straße zu ziehen gehört zum Wesen des Philosophen . . . . Die Mauer seiner Selbstgenugsamkeit muß von Diamant sein, wenn sie nicht zerstört und zerbrochen werden soll, denn alles ist gegen ihn in Bewegung. Seine Reise zur Unsterblichkeit ist beschwerlicher und behinderter als jede andre; und doch kann niemand sicherer glauben, als gerade der Philosoph, auf ihr zum Ziele zu kommen — weil er gar nicht weiß, wo er stehen soll, wenn nicht auf den weit ausgebreiteten Fittigen aller Zeiten; denn die Nichtachtung des Gegenwärtigen und Augenblicklichen liegt im Wesen der großen philosophischen Natur. Er hat die Wahrheit: Mag das Rad der Zeit rollen, wohin es will, nie wird es der Wahrheit entfliehen können." (X, 44 f.)

Diesen heraklitischen Stolz meint Nietzsche *mutatis mutandis*, wenn er seinen Zarathustra sagen läßt: „Einen neuen Stolz lehrte mich mein Ich, den lehre ich die Menschen: Nicht mehr den Kopf in den Sand der himmlischen Dinge zu stecken, sondern frei ihn zu tragen, einen Erden-Kopf, der der Erde Sinn schafft!" (VI, 43.)

Diesen Stolz möchte Nietzsche nie verlieren. Darum gesellt er seinem Zarathustra den Adler als „das stolzeste Tier unter der Sonne" bei, daß er ihn zusammen mit der Schlange, „dem klügsten Tier unter der Sonne" führe. (VI, 29.)

Seufzend spricht er zu seinem Herzen:

„Möchte ich klüger sein! Möchte ich klug von Grund aus sein, gleich meiner Schlange!

Aber Unmögliches bitte ich da: So bitte ich denn meinen Stolz, daß er immer mit meiner Klugheit gehe!

Und wenn mich einst meine Klugheit verläßt: — Ach, sie liebt es, davonzufliegen! — Möge mein Stolz dann noch mit meiner Torheit fliegen!" (VI, 29 f.)

Als Monde und Jahre über Zarathustras Seele liefen und sein Haar weiß wird, da wirft er sein Glück hinaus in alle Weiten und Fernen, ob nicht daran viele Menschen — Fische zerrn und zappeln lernen, bis sie hinauf müssen in seine Höhle. (VI, 343 und 345.) Da kommen zwei Könige, der Zauberer, der Papst, der freiwillige Bettler und andere mehr. Zarathustra aber läuft und läuft und findet niemand mehr außer sich selber (VI, 400); aber am späten Nachmittag, als er nicht zwanzig Schritt mehr von seiner Höhle entfernt ist, hört er den großen Notschrei. Er kommt aus seiner Höhle, wo inmitten der betrübten Gesellschaft sein Adler steht, „gesträubt und unruhig, denn er sollte auf zu vieles antworten, wofür sein Stolz keine Antwort hatte; die kluge Schlange aber hing um seinen Hals." (VI, 406.)

In seiner Begrüßungsrede sagt Zarathrustra: „Jeder wird mutig, der einem Verzweifelnden zuschaut. Einem Verzweifelnden zuzusprechen — dazu dünkt sich jeder stark genug. Mir selber gabt ihr diese Kraft, — eine gute Gabe, meine hohen Gäste! Ein rechtschaffenes Gastgeschenk!"

Der eine König aber antwortet: „Daran, wie du uns Hand und Gruß botest, erkennen wir dich als Zarathustra. Du erniedrigtest dich vor uns; fast tatest du unsrer Ehrfurcht wehe —: Wer aber vermöchte gleich dir sich mit solchem Stolze zu erniedrigen? Das richtet uns selber auf, ein Labsal ist es unsern Augen und Herzen." (VI, 407 f.)

Hier zeigt es sich: Stolz ist nötig, nicht Demut. Darum geht Nietzsche dagegen vor, daß „man so dumm vom Stolze redet" und daß ihn das Christentum „gar als sündlich empfinden machen will". (XIV, 101.)

Darum nennt Nietzsche das Christentum für junge frische Barbarenvölker Gift. „In die Helden — Kinder — und Tierseele des alten Deutschen zum Beispiel die Lehre von der Sündhaftigkeit und Verdammnis hineinpflanzen, heißt nichts anderes als sie vergiften; eine ganz ungeheuerliche chemische Gärung und Zersetzung, ein Durcheinander von Gefühlen und Urteilen, ein Wuchern und Bilden des Abenteuerlichsten mußte die Folge sein und also, im weiteren Verlaufe, eine gründliche Schwächung solcher Barbarenvölker . . . . wäre vielleicht, ohne jede Schwächung durch das erwähnte Gift, eine oder die andere jener frischen Völkerschaften, etwa die deutsche, imstande gewesen, allmählich von selber eine höhere Kultur zu finden, eine eigene, eine neue?" (III, 123 f.)

Typische Beispiele für dieses unheilvolle Durcheinander, in dem jeder echte Stolz fehlt, sieht Nietzsche in den Kreuzzügen, dieser „höheren Seeräuberei" des deutschen Adels und in Luther, diesem

„verunglückten Priester", der die Kirche wieder herstellte und so das *„peccatum originale"*, das Chrsitentum wieder auf den Papststuhl setzte, anstatt das „Leben", die Renaissance, Cesare Borgia. (VIII, 309 ff.)

Die Römer nennt Nietzsche „die Starken und Vornehmen, wie sie stärker und vornehmer bisher auf Erden nie dagewesen, selbst niemals geträumt worden sind". (VII, 335.)

Aber auch sie haben ihre Häupter gebeugt vor dem christlichen Kreuz, für Nietzsche „das Erkennungszeichen für die unterirdischste Verschwörung, die es je gegeben hat, — gegen Gesundheit, Schönheit, Wohlgeratenheit, Tapferkeit, Geist, Güte der Seele, gegen das Leben selbst" (VIII, 313), also gegen alles, worauf der natürliche Mensch stolz ist. Darum erschien dem vornehmen Römer das Christentum als *foeda superstitio*, wie aus dem Briefwechsel zwischen Trajan und Plinius hervorgeht.

Und was kam schließlich für unsere Zeit heraus? „Die geistig verdumpfte, faule Form des Christen-Glaubens", der deutsche biertrinkende Durchschnitts-Protestant mit seinem bescheidenen Christentum. Und daneben der unbescheidene Protestantismus der Hofprediger. (XV, 204.)

So mußte es kommen, weil „höchste moralische Rabbiner-Subtilität mit ihrer Hingebung an Gott und Verachtung gegen sich selbst dem kriegerischen und raubsüchtigen Germanen, dem sinnlich kalten Jagdliebhaber und Biertrinker gepredigt wurde". (XI, 321 ff.) „Eine Schluß-Hirten-Abend-Glückseligkeit Barbaren, Germanen gepredigt! . . . Solchen, die ein Walhall geträumt hatten —: Die alles Glück im Krieg fanden!" (XV, 259.)

Daraus daß Nietzsche seinen Stolz unter keinen Umständen preisgeben will folgt, daß er in ritterlicher Weise kämpfen muß. Zarathustra liebt die Tapferen. „Aber es ist nicht genug, Hau-Degen sein, man muß auch wissen Hau-schau-Wen! Und oft ist mehr Tapferkeit darin, daß einer an sich hält und vorübergeht: Damit er sich dem würdigeren Feinde aufspare!" (VI, 305.)

Wiederholt mahnt er seine Freunde: „Ihr dürft nur Feinde haben, die zu hassen sind, aber nicht Feinde zum Verachten. Ihr müßt stolz auf euren Feind sein: Dann sind die Erfolge eures Feindes auch eure Erfolge." (VI, 68 u. ö.)

Nietzsche bejaht den Stolz bis zum äußersten. Brausend eilt seine Seele zum Meere ihrer höchsten Hoffnung. (V, 207.) Von jeder Blume rafft er sich eine Blüte zum Ruhme und zwei Blätter noch zum Kranz, wie in dem Lied an den Mistral steht (V, 360 ff.), in dem es am Schluß von diesem Kranz heißt:

„Wirf ihn höher, ferner, weiter,
Stürm' empor die Himmelsleiter,
Häng' ihn — an den Sternen auf!"

In uns vollzieht sich die Selbstauflösung der Moral

In der unzeitgemäßen Betrachtung „Schopenhauer als Erzieher", die er als junger Professor in Basel schrieb, gibt uns Nietzsche ein Urteil über die Moral seiner Zeit, das Richtlinien für sein weiteres Schaffen anzeigt.

„Wo ist eigentlich alles Nachdenken über sittliche Fragen hingekommen?" Fragt er.

Die Erklärung des „niedrigen Flutstandes aller sittlichen Kräfte" scheint ihm „schwer und verwickelt". „Doch wird niemand", meint er, „der den Einfluß des siegenden Christentums auf die Sittlichkeit unsrer alten Welt in Betracht nimmt, auch die Rückwirkung des unterliegenden Christentums, also sein immer wahrscheinlicheres Los in unsrer Zeit, übersehen dürfen. Das Christentum hat durch die Höhe seines Ideals die antiken Moralsysteme und die in allen gleichmäßig waltende Natürlichkeit so überboten, daß man gegen diese Natürlichkeit stumpf und ekel wurde; hinterdrein aber, als man das Bessere und Höhere zwar noch erkannte, aber nicht mehr vermochte, konnte man zum Guten und Hohen, nämlich zu jener antiken Tugend, nicht mehr zurück, so sehr man es auch wollte. In diesem Hin und Her zwischen christlich und Antik, zwischen verschüchterter oder lügnerischer Christlichkeit der Sitte und ebenfalls mutlosem und befangenem Antikisieren lebt der moderne Mensch und befindet sich schlecht dabei". (I, 396 f.)

Hier will Nietzsche helfen.

Er hat es zunächst dadurch versucht, daß er als Herold Richard Wagners das ewig Lebendige des Griechentums, das Dionysische, zum herrschenden Prinzip machen wollte. Von allem, was sich christlich nannte, sollte einfach nicht mehr die Rede sein. Er hofffte, ähnlich wie bei Julian Apostata, daß es dann an seiner eigenen Barbarei zugrunde gehen würde.

Da geschieht das Unerwartete: Anstatt der Führer zu werden oder zu bleiben, der sich an die Spitze des neuen Zeitalters stellt, der die große Synthese zwischen Indien und Griechenland schafft und dem deutschen Geist zeigt, daß er zum Erben und Vollender des tragischen Gedankens berufen ist, macht Wagner Frieden mit der christlichen Kirche.

Was nun?

Soll auch Nietzsche zu seinem Kinderglauben zurückkehren?

Dagegen empört sich sein Stolz.

So schafft er sich, frei von Wagner und Schopenhauer einen eigenen Boden unter die Füße, tastend, wie der Blinde mit dem Stock, und schreibt sein „Menschliches Allzumenschliches".

Er ist sich klar darüber, daß „das Guthandeln sehr bestimmt

ist durch religiöse Imperative, daß die praktische Moralität bei allem Zusammenbrechen einer Religion sehr leiden wird. Wenn man die Sitte, die mächtige Sitte schaffen kann! Damit hat man auch die Sittlichkeit. Wenn die Menschheit, was sie bis jetzt auf den Bau von Kirchen, auf Erziehung und Schulen verwendet, wenn sie den Intellekt, den sie auf Theologie, jetzt auf Erziehung richtet"! (X, 123.)

Nietzsche meint, seine Chemie der Empfindungen führe zu einer Beherrschung der Leidenschaften, mit denen Sokrates bei seinem berühmten Satz: „Niemand ist freiwillig böse" nicht rechnete. „Wer nicht viel mehr von den Dingen begehrt, als Erkenntnis derselben, kommt leicht mit seiner Seele zur Ruhe und wird höchstens aus Unwissenheit, aber schwerlich aus Begehrlichkeit fehlgreifen (oder sündigen, wie die Welt es heißt). Er wird die Begierden nicht mehr verketzern und ausrotten wollen; aber sein einziges, ihn völlig beherrschendes Ziel, zu aller Zeit so gut wie möglich zu erkennen, wird ihn kühl machen und alle Wildheit in seiner Anlage besänftigen. Ueberdies ist er eine Menge quälender Vorstellungen losgeworden, er empfindet nichts mehr bei dem Worte Höllenstrafen, Sündhaftigkeit, Unfähigkeit zum Guten: Er erkennt darin nur die verschwebenden Schattenbilder falscher Welt- und Lebensbetrachtungen." (II, 77 f.)

Hat man dann weiter begriffen, daß die Sünde nicht durch Adams Fall, sondern durch Irrtümer der Vernunft in die Welt gekommen ist, „vermöge deren die Menschen unter einander, ja der einzelne Mensch sich selbst für viel schwärzer und böser nimmt, als es tatsächlich der Fall ist, so wird die ganze Empfindung sehr erleichtert, und Menschen und Welt erscheinen mitunter in einer Glorie von Harmlosigkeit, daß es einem von Grund aus wohl dabei wird. Der Mensch ist inmitten der Natur immer das Kind an sich. Dies Kind träumt wohl einmal einen schweren beängstigenden Traum: wenn es aber die Augen aufschlägt, so sieht es sich immer wieder im Paradiese". (II, 131.)

„Wenn nur solche Taten getan würden, welche kein schlechtes Gewissen erzeugen, so sähe die menschliche Welt immer noch schlecht und schurkenhaft genug aus: Aber nicht so kränklich und erbärmlich wie jetzt. Es lebten genug Böse ohne Gewissen zu allen Zeiten: Und vielen Guten und Braven fehlt das Lustgefühl des guten Gewissens" (III, 35), haben sie aber erst einmal verstanden, „daß der Gewissensbiß, wie der Biß des Hundes gegen einen Stein, eine Dummheit ist" (III, 223), dann ist das Lustgefühl da.

Weiter hält Nietzsche alle Moralisten für schüchtern und im Handeln unkräftig, „denn mitten im Werke ziehen die Motive ihres Tuns ihre Aufmerksamkeit fast vom Werke ab". (III, 44.) Nur für solche kann es ein Sollen geben.

Im Anschluß an Schopenhauer glaubt Nietzsche, daß sich die

philosophischen Köpfe von den andern durch den Unglauben an die metaphysische Bedeutsamkeit der Moral unterscheiden werden. „Und das dürfte eine Kluft zwischen sie legen, von deren Tiefe und Unüberbrückbarkeit die so beklagte Kluft zwischen „gebildet" und „ungebildet", wie sie jetzt existiert, kaum einen Begriff gibt." (III, 31.)

So kommt Nietzsche bei einer chemischen Analyse der Begriffe und Empfindungen, durch die er der Menschheit einen Weg zu ganz neuen, ungeahnten Ländern und Meeren freimachen will, die Moral vor, wie ein Verhau, das der Mensch sich selber in den Weg gelegt hat. Sie entspringt für ihn aus der Fabel von der intelligiblen Freiheit. Analysiert er diese Freiheit, so ergibt sich, daß die Geschichte der moralischen Empfindungen die Geschichte eines Irrtums ist. Daraus folgt, daß niemand für seine Taten verantwortlich gemacht werden kann. Nietzsche meint, der Satz sei so hell wie Sonnenlicht, aber aus Furcht vor den Folgen gehe jedermann lieber in den Schatten und in die Unwahrheit zurück. (II, 63 ff.)

Nietzsche gibt zu, daß ohne die Irrtümer, die in den Annahmen der Moral liegen, der Mensch Tier geblieben wäre (II, 65), aber die Gefahr, die sich daraus ergibt, kann ja den freien, tapferen, stolzen Geist in seinem Vorhaben, die Moral zu vernichten, nur bestärken. Wir müssen wieder den Menschen züchten, der so handelt, wie die Natur, die wir auch nicht unmoralisch nennen, wenn sie uns schädigt. (II, 104.)

Der sogenannte Christ machte sich nach Nietzsches Beobachtung mehr und mehr von den Dogmen frei, klammerte sich aber um so fester an die christliche Moral, die er in einem Kultus der Menschenliebe womöglich noch zu überbieten suchte. Nietzsche nennt die Moralformel von Auguste Comte: *Vivre pour autrui* eine Ueberchristlichung des Christentums. IV, 134.)

So kommt er auf den Gedanken, er könne das Christentum vernichten und dem Menschen seinen Stolz wiedergeben, wenn er der christlichen Moral den Todesstoß versetze. Dies wollte er in seiner Morgenröte tun, der Vorbotin des Aufgangs der neuen Zeit, der Zeit Zarathrustras. Sein Himmel sollte nicht mehr verdunkelt werden von den Pfeilen der christlichen Moralprediger. (XII, 353 f.)

In einer fünf Jahre nach der ersten Veröffentlichung der „Morgenröte" geschriebenen Vorrede bezeichnet Nietzsche den Zweck des Buches mit den Worten: „Ich begann unser Vertrauen zur Moral zu untergraben." (IV, 4.) Er meint, daß sich in ihm die Selbstaufhebung der Moral vollzieht. (IV, 9.)

Das soll aber ganz langsam und allmählich geschehen. „Was ist Großes auf ein Mal zu schaffen? So wollen wir uns hüten, den Zustand der Moral, an den wir gewöhnt sind, mit einer neuen Wertschätzung der Dinge Hals über Kopf und unter Gewaltsamkeiten zu vertauschen, — nein, wir wollen in ihm noch lange fortleben —

bis wir, sehr spät vermutlich, inne werden, daß die neue Wertschätzung in uns zur überwiegenden Gewalt geworden ist, und daß die kleinen Dosen derselben, an die wir uns von jetzt ab gewöhnen müssen, eine neue Natur in uns gelegt haben." (IV, 342 f.)

Der Mensch ist nach Nietzsches Meinung durch die Moral zum Kriecher geworden. Ausgedacht aber ist die europäische Moralität von den Juden. „Sie sind viel gefangen und unterworfen gewesen, sie haben die orientalische Verachtung kennen gelernt dafür, daß sie in ihrem Glauben hartnäckig waren; sie haben sich gegen diesen Glauben so benommen wie asiatische Völker gegen ihre Fürsten, kriechend, ergeben und voller Angst." (XI, 325.)

Im „Menschlichen Allzumenschlichen" will Nietzsche den Menschen und insbesondere den Christen davon überzeugen, daß er durch falsche unwissenschaftliche Auslegungen seiner Handlungen und Empfindungen in das Gefühl der Selbstverachtung geraten ist. (II, 139.) In der Morgenröte sucht er weiter zu zeigen, daß die Gewissenhaften und nicht die Gewissenlosen unter dem Druck von Bußpredigern zu leiden haben, daß gerade ihnen das Leben verdüstert wurde. (IV, 55.) Und zwar geht diese Verdüsterung aus von der moralischen Phantastik des Christentums, von den Religionen, in denen die Sünde im Mittelpunkt steht. Sie ist von den Menschen erfunden worden, die durch sie zur Macht über die andern, „die Sünder" kommen wollten. (XI, 355.)

Rückschauend kommt sich Nietzsche nach der Ueberwindung der Moral, die er in der fröhlichen Wissenschaft feiert, neugeboren vor. (V, 9.)

„Der Europäer verkleidet sich in die Moral, weil er ein krankes, kränkliches, krüppelhaftes Tier geworden ist, das gute Gründe hat, „zahm" zu sein . . . Nicht die Furchtbarkeit des Raubtiers findet eine moralische Verkleidung nötig, sondern das Herdentier mit seiner tiefen Mittelmäßigkeit, Angst und Langeweile an sich selbst. Moral putzt den Europäer auf — gestehen wir es ein! — Ins Vornehmere, Bedeutendere, Ansehnlichere, in's „Göttliche". (V, 289.)

Wir müssen die Moral von einem Standpunkt über die Moral betrachten, wie der Wanderer, der wissen will, wie hoch die Türme der Stadt sind, sie verläßt. (V, 339.) Somit ist der Selbstmord der Moral ihre eigene letzte moralische Forderung. (XII, 84.)

Der leitende Gedanke in dem Zarathrustra-Kapitel von den alten und neuen Tafeln (VI, 287 fff.) ist der, daß niemand wissen könne, was gut und böse ist, es sei denn der Schaffende. Der darf auch seinen Nächsten nicht schonen, weil der Mensch etwas ist, das überwunden werden muß. (VI, 291.)

Als Nietzsche daran arbeitet, seine Gedanken in einem großen Werk, dem „Willen zur Macht", zusammenzufassen, kommt er noch einmal auf den Juden zurück, mit deren Eintritt in das Geistesleben der Völker der Sklavenaufstand der Moral beginnt. (VII, 127, 313.)

Ihre Propheten haben die Umkehrung der Werte zustande gebracht und zum ersten Mal das Wort Welt zum Schandwort gemünzt. (VII, 126 f.) Daraus ergibt sich für Nietzsche wiederum eine Umkehrung aller Werte, weil die aus dem Judentum hervorgegangene christliche Moral die unbedingte geworden ist. Er will dem Herdeninstinkt ein Ende machen (VII, 122), der das grüne Weidenglück auf Erden erstrebt, nämlich Sicherheit, Ungefährlichkeit, Behagen, Leichtigkeit des Lebens. (XVI, 337.)

Für den Vollmenschen dagegen ist es unerträglich, die Klein-Leute-Moral als das Maß der Dinge anzusehen. (XV, 288.) Will er zu seiner größten Pacht und Mächtigkeit gesteigert werden, so muß er sich außerhalb der Moral stellen, weil sie die Typen des Lebens vernichten will, um die mittleren Existenzen zu erhalten. (XVI, 305.) Hat man das erkannt, so sieht man gerade in der Moral die Gefahr der Gefahren. (VII, 294.) Die sklavische Moral der Demut wird so zur Wurzel alles Uebels: Die herrschenden Naturen wurden dadurch zur Heuchelei und zur Gewissensqual verurteilt, die schaffenden Naturen fühlten sich als Aufrührer gegen Gott unsicher und gehemmt durch die ewigen Werte. (XVI, 289.)

So bleibt die christliche Moral als „eine Notmaßnahme solcher Naturen, welche nicht das Maß zu halten wissen und welche nur die Wahl haben, Wüstlinge und Schweine oder aber Asketen zu werden. Als persönlicher Ausweg wohl zu gestatten; ebenso wie eine christliche oder buddhistische Denkweise bei solchen, welche sich als Ganzes mißraten fühlen; man muß es ihnen schon nachsehen, daß sie eine Welt verleumden, in der sie schlecht weggekommen sind. Aber das ist Sache unsrer Weisheit, solche Denkweisen und Religionen als große Irren- und Zuchthaus-Anstalten zu beurteilen." (XIII, 303.)

Nietzsche will jede Religion und Moral in die Formel fassen: „Tue das und das, laß das und das — so wirst du glücklich! Im andern Falle . . . ." Das nennt er die „große Erbsünde der Vernunft, die unsterbliche Unvernunft." Dagegen stellt er die These: „Jeder Fehler in jedem Sinne ist die Folge von Instinkt-Entartung. (VIII, 92 f.) So wird ihm die Bibel zu einer Zusammenstellung von Moral-Paragraphen.

Nietzsche meint entdeckt zu haben, daß sich der Priester der Moral nur als Mittel zur Macht bedient, und so wird ihm der Priester zum Willen zum Ende der Menschheit. (XV, 83 ff.; 123 ff.) Darum sind ihm Verbrecher, die mit einem „gewissen düsteren Ernst ihr Schicksal festhalten", hundert mal mehr wert als „gebrochene" Christen". (XV, 313.) Und so bezeichnet er die christliche Moral als das Kapitalverbrechen am Leben (XV, 327), als eine Pflanze, die nur auf einem morbiden Boden wachsen konnte (VIII, 48), nicht etwa auf dem kräftigen Acker des Altertums. (X, 287.)

Nicht Nächstenliebe, sondern Fernstenliebe

Nietzsche stellt die christliche Moral gern unter den Gesichtspunkt des Mitleidens. Gegen dieses Mitleiden geht er aus zwei Gründen vor. Einmal, weil man durch das Mitleiden die Einbuße an Kraft vermehrt und das Leiden selbst durch das Mitleiden ansteckend wird. Sodann weil das Mitleiden das Gesetz der Entwicklung und damit das Gesetz der Selektion kreuzt und erhält, was zum Untergang reif ist. „Nichts ist ungesunder", meint er, „inmitten unsrer ungesunden Modernität, als das christliche Mitleid. H i e r Arzt sein, h i e r unerbittlich sein, h i e r das Messer führen, das gehört zu uns, das ist u n s r e Art Menschenliebe. (VIII, 221 ff.)

Die beiden am reichlichsten gepredigten Lehren dieser Herdenmoral, die den Menschen ins Bequeme, ins Mittlere züchtet, sind nach Nietzsche die Gleichheit der Rechte und das Mitgefühl für alles Leidende. Von den Predigern dieser Lehren wird das Leiden selber als etwas genommen, das man schlechterdings abschaffen muß.

Nietzsche dagegen will eine regierende Kaste züchten, die zukünftigen Herren der Erde. Dazu muß die „Gefährlichkeit der Lage des Menschen in's Ungeheure wachsen, seine Erfindungs- und Verstellungskraft muß sich unter langem Druck und Zwang emporkämpfen, sein Lebenswille muß bis zu einem unbedingten Willen zur Macht und zur Uebermacht gesteigert werden, Gefahr, Härte, Gewaltsamkeit, Gefahr auf der Gasse wie im Herzen, Ungleichheit der Rechte, Verborgenheit, Stoicismus, Versucherkunst, Teufelei jeder Art, kurz der Gegensatz aller Herden-Wünschbarkeiten sind zur Erhöhung des Typus Mensch notwendig. (XVI, 338.)

Schopenhauer hat die Mitleidsmoral auf den philosophischen Schild erhoben, weil er das Leben vernichten wollte, und so ist sie zu dem unheimlichsten Symptom der unheimlichen europäischen Kultur geworden, während lebenbejahende Philosophen wie Plato, Spinoza, La Rochefoucauld und Kant das Mitleiden immer gering geschätzt haben. (VIII, 222.)

Bei seiner Analyse der Begriffe und Empfindungen kommt Nietzsche zu dem Ergebnis, daß „das Mitleid mindestens zwei Elemente einer persönlichen Lust in sich birgt und dergestalt Selbstgenuß ist: Einmal als Lust der Emotion, welcher Art das Mitleid in der Tragödie ist, und dann, wenn es zur Tat treibt, als Lust der Befriedigung in der Ausübung der Macht. (II, 105 f.)

In der Morgenröte sucht Nietzsche nachzuweisen, das Mitleiden gelte einer starken Seele als verächtlich. (IV, 26.) Er beruft sich dabei allerdings auf die Wilden, bei denen Mitleid gewähren soviel bedeutet, wie verachten. Denn es bietet nur einen Genuß, ein Wesen leiden zu sehen, das seinen Stolz nicht preisgibt und sich nicht zur

schmählichsten und tiefsten Demütigung verstehen will, dem Anrufen des Mitleids. (IV, 139 f.)

Würde man aber etwa das Mitleiden als Grundsatz des Handelns aufstellen, so käme man zu dem Satz: „Leide so an dem Uebel des andern, wie er selber leidet!" Das brächte mit sich, „daß der Ich-Gesichtspunkt, mit seiner Uebertreibung und Ausschweifung, auch noch der Gesichtspunkt des andern, des Mitleidenden, werden müßte, so daß wir an unserem Ich und am Ich des andern zugleich zu leiden hätten und uns derart freiwillig mit einer doppelten Unvernunft beschwerten, anstatt die Last der eigenen so gering wie möglich zu machen." (IV, 141.)

Von solchen Gesichtspunkten aus kommt Nietzsche zu seinem „Evangelium": „Der, welcher sich selbst ganz rein lieben könnte . . . wäre der, welcher zugleich sich selbst verachtete . . . . Die Selbstliebe aus Erbarmen ist der Kern des Christentums. . Hat jemand genug an sich gelitten, . . so beginnt er gegen sich das Gefühl der Rache zu spüren. . Daß bei alledem der Mensch sich noch liebt, erscheint dann wie ein Gnaden-Wunder . . . . Aber es ist Selbstbegnadigung. Die Rache wird abgetan. . . Der Christ handelt aus jener Selbstliebe; und vermag er dies nicht immer, dann hat er doch Selbst-Mitleid. Alles Mitleid ist . . schwach. Und so wird der Mensch bei allem, was er tut, voller Ungenüge sein und Mitleid mit sich haben. (X, 493 ff.)

Nietzsche ist sich klar darüber, daß die Menschheit ein neues Ziel braucht, wenn sie nicht mehr darnach strebt, immer besser, immer moralischer zu werden. Sonst wird das Individuum atomistisch, alles gerät ins Uferlose, Heraklit bekommt Recht: *Panta rhei.*

Aber das neue Ziel allein genügt nicht, es ist auch ein neuer Weg dazu nötig. wenn das Mitleid abgetan ist, eine neue Liebe. (XII, 358.)

Nun ist sich Nietzsche aber auch darüber klar: „Was aus Liebe getan wird, das ist nicht moralisch, sondern religiös. (XII, 289.) Wo er von Religion schlechthin redet, meint er das Christentum, das ohne Demut nicht denkbar ist.

Daher kann für Nietzsche nur eine bisher unerhörte Liebe in betracht kommen, eine Liebe, die vor allem auch das Mitleiden überwindet; denn es gibt ja nichts gefährlicheres als das Mitleid. Ist doch selbst Gott daran gestorben, wie Zarathustra vom Teufel gehört hat. „Mich selbst bringe ich meiner Liebe dar und meinen Nächsten gleich mir" so geht die Rede aller Schaffenden. Alle Schafffenden aber sind hart." (VI, 130.)

Um zu zeigen, wohin das Christentum mit seiner Nächstenliebe führt, malt er „einen qualvollen und lächerlichen Zustand": „Jedermann nicht von Einem Liebenden umschwärmt, belästigt und ersehnt, wie er jetzt vorkommt, sondern von Tausenden, ja von jedermann, vermöge eines unbezwingbaren Triebes, den man dann ebenso beschimpfen und verfluchen wird, wie es die ältere Menschheit mit

der Selbstsucht getan hat; und die Dichter jenes Zustandes, wenn man ihnen zum Dichten die Ruhe läßt, von nichts träumend als von der seligen liebelosen Vergangenheit, der göttlichen Selbstsucht, der einstmals auf Erden noch möglichen Einsamkeit, Ungestörtheit, Unbeliebtheit, Gehaßtheit, Verachtetheit wie immer die ganze Niedertracht unsrer lieben Tierwelt heißt, in der wir leben." (IV, 151.)

Daher rät Nietzsche zur Nächsten-Flucht und Fernsten-Liebe (VI, 88.)

Und nun geht er mit den stärksten Mitteln gegen die christliche Liebe vor, um sie aus der Welt auszurotten und ihr die Herrschaft über die Herzen der Menschen zu nehmen.

Er nennt das Mitleid das angenehmste Gefühl bei solchen, die wenig stolz sind, und darum eine Tugend der Freudenmädchen. (V, 52.) Er wirft dem Christentum vor, „es habe aus Eros und Aphrodite — großen idealfähigen Mächten — höllische Kobolde und Truggeister geschaffen, durch die Martern, welche es in dem Gewissen der Gläubigen bei allen geschlechtlichen Erregungen entstehen ließ." (IV, 74.) „So gab das Christentum dem Eros Gift zu trinken: Er starb zwar nicht daran, aber entartete, zum Laster." (VII, 108.)

Nietzsche meint, ihm sei es vorbehalten gewesen, den Eros wieder in seine Rechte einzusetzen, und so stellt er die Wollust als das „Garten-Glück der Erde" dar, „aller Zukunft Dankes-Ueberschwang an das Jetzt", als „den ehrfürchtig geschonten Wein der Weine", als „das große Gleichnis-Glück für höheres Glück und höchste Hoffnung. Vielem nämlich ist Ehe verheißen und mehr als Ehe". (VI, 276 f.)

So will Nietzsche die Menschen das lehren, „was jetzt so wenige verstehen und jene Prediger des Mitleidens am wenigsten: Die Mitfreude. Er will die Menschen „mutiger, anhaltender, einfacher, fröhlicher machen". Aber nicht dadurch, daß er glaubt am besten geholfen zu haben, wenn er am schnellsten geholfen hat. Denn wenn man dieselbe Gesinnung wie gegen die Mitmenschen auch gegen sich hat, wenn man sein eigenes Leiden nicht eine Stunde auf sich liegen lassen will, wenn man Leid und Unlust überhaupt als böse, hassenswert, vernichtungswürdig, als Makel am Dasein empfindet, dann hat man außer seiner Religion des Mitleidens auch noch eine andere Religion im Herzen, die vielleicht die Mutter von jener ist: Die Religion der Behaglichkeit. „Ach wie wenig wißt ihr vom Glücke des Menschen, ihr Behaglichen und Gutmütigen! Denn das Glück und das Unglück sind zwei Geschwister und Zwillinge, die mit einander groß wachsen, oder, wie bei euch, mit einander klein bleiben." (V, 261.)

Statt in demütiger Liebe sich der Armen und Elenden anzunehmen sollte man nach Nietzsche „die seltenen Fälle der seelisch-leiblichen Mächtigkeit, die Glücksfälle des Menschen in Ehren halten . . die

Wohlgeratenen vor der schlechtesten Luft, der Krankenluft behüten. . Nicht von den Stärksten kommt das Unheil für die Starken, sondern von den Schwächsten . . . . Was verhängnisvoll wirkt wie kein andres Verhängnis, das wäre . . . der große Ekel vor dem Menschen, insgleichen das große Mitleid mit dem Menschen. Gesetzt daß diese beiden eines Tages sich begatten, so würde unvermeidlich sofort etwas vom Unheimlichsten zur Welt kommen, der „letzte Wille" des Menschen, sein Wille zum Nichts, der Nihilismus". (VII, 432.) Der Mensch muß so vornehm und stolz werden, daß er Höhen erreicht, wo er das Mitleiden als Verunreinigung empfindet. (VII, 260.)

In einem Fall allerdings fühlt auch Nietzsche sich nicht gedemütigt durch das Bemitleidet — werden, sondern erhoben, nämlich, „wenn ein hochansehnlicher Mensch . . oder ein Gott mit uns empfindet — also wenn eine Gleichsetzung stattfindet, die uns zu Ehren gerecht, wodurch wir uns höher gehoben fühlen". (XI, 230.)

Nietzsche will seinen Stolz auch in der Liebe festhalten. Daher die empörte Frage: „Will ich denn Lammseelen und schwärmerische Jungfräulein schafffen? Löwen will ich und Ungeheuer an Kraft und Liebe." (XII, 351.)

Als die Keimzelle der christlichen Nächstenliebe bezeichnet Nietzsche „die kleine jüdische Familie der Diaspora, mit ihrer Wärme und Zärtlichkeit, mit ihrer im ganzen römischen Reich unerhörten . . Bereitschaft zu Helfen, Einstehen für einander, mit ihrem verborgenen und in Demut verkleideten Stolz der „Auserwählten", mit ihrem innerlichsten Neinsagen ohne Neid zu allem, was obenauf ist und was Glanz und Macht für sich hat". (XV, 271.)

Viertes Kapitel

Gott ist tot

Als Schüler Schopenhauers als Herold Richard Wagners, als Diener des von beiden wiedererweckten Dionysos kümmert sich Nietzsche nicht um Gott den Vater, vor dem er sich bis dahin in kindlicher Demut gebeugt hat. Der von der christlichen Kirche gekreuzigte und begrabene deutsche Mythus ist auferstanden: Eine neue Kultur fängt an.

Als er aber merkt, daß die Grundsteinlegung des Festspielhauses in Bayreuth „bei strömendem Regen und verfinstertem Himmel" doch nicht mit dem Augenblick zu vergleichen ist, in dem Alexander der Große „Asien und Europa aus einem Mischkrug trinken ließ" (I, 501), da beschäftigt er sich wieder mit Gott.

Wenn er eines Sonntags Morgens „die alten Glocken brummen hört", fragt er sich: „Ist es nur möglich! Dies gilt einem vor zwei

Jahrtausenden gekreuzigten Juden, welcher sagte, er sei Gottes Sohn." Der Beweis dafür, meint er, fehle, und der Glaube an einen Gott, der mit einem sterblichen Weiber Kinder zeuge, wehe uns schauerlich an wie aus dem Grabe uralter Vergangenheiten. (II, 126 f.)

Nietzsche hält die Vorstellung eines Gottes für schädlich, weil sie demütigt. „Der Mensch vergleicht sich mit einem Wesen, welches allein jener Handlungen fähig ist, die unegoistisch genannt werden, und im fortwährenden Bewußtsein einer selbstlosen Denkweise lebt, wie Gott; dadurch daß er in diesen hellen Spiegel schaut, erscheint ihm sein Wesen so trübe, so ungewöhnlich verzerrt. Sodann ängstigt ihn der Gedanke an dasselbe Wesen, insofern dieses als strafende Gerechtigkeit vor seiner Phantasie schwebt: In allen möglichen kleinen und großen Erlebnissen glaubt er seinen Zorn, seine Drohungen zu erkennen, ja die Geißelschläge seines Richter- und Henkertums schon vorzuempfinden. Wer hilft ihm in dieser Gefahr, welche durch den Hinblick auf eine unermeßliche Zeitdauer der Strafe an Gräßlichkeit alle andern Schrecknisse der Vorstellung überbietet?" (II, 136 f.)

Dieses Gefühl der Selbstverachtung schwindet, sobald man sich klar macht, wie die Vorstellung von einem Gott entstanden ist, worüber nach Nietzsches Meinung „bei dem jetzigen Stande der völkervergleichenden Wissenschaft kein Zweifel mehr sein kann. Darnach „hat noch nie eine Religion, weder mittelbar noch unmittelbar, weder als Dogma noch als Gleichnis, eine Wahrheit enthalten. Denn aus der Angst und dem Bedürfnis ist eine jede geboren, auf Irrgängen der Vernunft hat sie sich ins Dasein geschlichen; sie hat vielleicht einmal, im Zustande der Gefährdung durch die Wissenschaft, irgendeine philosophische Lehre in ihr System hineingelogen, damit man sie später darin vorfinde: Aber dies ist ein Theologenkunststück, aus der Zeit, in welcher eine Religion schon an sich selber zweifelt." (II, 118 f.)

So stimmt Nietzsche dem Worte Luthers zu: "Gott selber kann nicht ohne weise Menschen bestehen", setzt aber dazu: „Gott kann noch weniger ohne unweise Menschen bestehen." (V, 168.)

Bei seiner Analyse der Begriffe und Empfindungen behauptet Nietzsche: „Unsre Zeit glaubt nicht mehr an Gott." (II, 152.) Aber bei seinem Kampf gegen die Moral in der Morgenröte kommt es ihm doch zum Bewußtsein, daß viele immer noch schließen: „Es wäre das Leben nicht auszuhalten, wenn es keinen Gott gäbe!" Oder: „Es wäre das Leben nicht auszuhalten, wenn ihm die ethische Bedeutsamkeit seines Grundes fehlte", folglich müsse es einen Gott geben." (IV, 86.)

Immer noch sagen die Gläubigen: „Die Wissenschaft kann nicht wahr sein, denn sie leugnet Gott. Folglich ist sie nicht aus Gott; folglich ist sie nicht wahr — denn Gott ist die Wahrheit." Nietzsche

fragt dagegen: „Wie, wenn Gott eben nicht die Wahrheit wäre, und eben dies bewiesen würde? Wenn er die Eitelkeit, das Machtgelüst, die ungeduld, der Schrecken, der entzückte und entsetzte Wahn der Menschen wäre?“ (IV, 86 f.)

Daher mahnt Nietzsche: „Man soll weder Gott noch den Teufel an die Wand malen. Man verdirbt damit seine Wand und seine Nachbarschaft.“ (IV, 276.)

In der Fröhlichen Wissenschaft zeigt uns Nietzsche sehr anschaulich, daß er sich dessen wohl bewußt ist, was es bedeutet, eine Welt ohne Gott aufbauen zu wollen. Er erzählt uns da von einem tollen Menschen, der am hellen Vormittage eine Laterne anzündet, auf den Markt läuft und unaufhörlich schreit: „Ich suche Gott!“

Als die Leute ihn auslachen und verspotten, ähnlich wie Elias die Baalspriester (I. Kön. 18), springt er unter sie, wie die Apostel Paulus und Barnabas, als sie für Götter gehalten werden (Ap. 14), durchbohrt sie mit seinen Blicken und ruft: „Wohin ist Gott? Ich will es euch sagen! Wir haben ihn getötet — ihr und ich! Wir alle sind seine Mörder! Aber wie haben wir dies gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was taten wir, als wir dise Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Gibt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht? . . . . Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder? Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besaß, es ist unter unsern Messern verblutet — wer wischt das Blut von uns ab? . . . . Ist nicht die Größe dieser Tat zu groß für uns? Müssen wir nicht selber zu Göttern werden, um nur ihrer würdig zu erscheinen? Es gab nie eine größere Tat — und wer nur immer nach uns geboren wird, gehört um dieser Tat willen in eine höhere Geschichte, als alle Geschichte bisher war!“

Dann wirft der tolle Mensch seine Laterne auf den Boden, daß sie in Stücke springt und sagt: „Ich komme zu früh, ich bin noch nicht an der Zeit. Dies ungeheure Ereignis ist noch unterwegs und wandert —; es ist noch nicht bis zu den Ohren der Menschen gedrungen, Blitz und Donner brauchen Zeit, das Licht der Gestirne braucht Zeit, auch nachdem sie getan sind, um gesehn und gehört zu werden. Diese Tat ist ihnen immer noch ferner als die fernsten Gestirne — und doch haben sie dieselbe getan.“ (V, 163 f.)

Diesen ungeheuren Verlust, der mit dem „Tode“ Gottes verbunden ist, hat der Mensch zu tragen, wenn er daraus nicht eine großartige Entsagung und einen fortwährenden Sieg über sich macht. Er ist

nun verantwortlich für alles Lebendige. Hat er doch die ganze Welt, die ihn angeht, die er empfindet, geschafffen. Aber er muß, wie früher Gott, gegen alle Dinge gerecht, gnädig, sonnenhaft sein und sie immer neu schaffen. Dann werden sich der Weise und das Tier einander nähern und einen neuen Typus ergeben. (XII, 167 ff.)

Vor allem aber muß der Mensch, der völlig gottlos ist, auf vieles verzichten. Er kann nicht mehr beten, kann nicht mehr im endlosen Vertrauen ausruhen, er hat keinen fortwährenden Wächter und Freund mehr für seine sieben Einsamkeiten, es gibt für ihn keinen Vergelter, keinen Verbesserer letzter Hand mehr, es gibt keine Vernunft mehr in dem, was geschieht, keine Liebe in dem, was geschehen wird, es steht seinem Herzen keine Ruhestatt mehr offen.

Nietzsche meint, noch niemand habe die Kraft gehabt, dem allem zu entsagen und fragt, woher nun der von Gott gelöste Mensch unsrer Tage, woher er selber die Kraft nehmen soll.

Da greift er nach dem Beispiel Jesu auf das Gleichnis zurück und stellt sich einen See vor, der es sich eines Tages versagte, abzufließen und immer höher steigt. „Vielleicht" meint er, „wird der Mensch von da an immer höher steigen, wo er nicht mehr in einen Gott ausfließt." (V, 216 f.)

„Aber wohin fließen denn zuletzt alle Flüsse des Großen und Größten am Menschen? Gibt es für sie allein keinen Ozean?" Fragt Nietzsche weiter. Und er gibt zur Antwort: „Sei dieser Ozean! So gibt es einen." (XII, 171.)

Aber wird der Mensch das können?

„Vielleicht wird der Mensch von da an immer höher steigen, wo er nicht mehr in einen Gott ausfließt" sagt Nietzsche in der Fröhlichen Wissenschaft. (V, 217.)

Im Zarathustra versucht er auch dieses Vielleicht noch auszumerzen, wenn er sagt: „Gott ist eine Mutmaßung; aber ich will, daß euer Mutmaßen nicht weiter reiche, als euer schaffender Wille.

Könntet ihr einen Gott schaffen? So schweigt mir doch von allen Göttern! . . . .

Gott ist eine Mutmaßung: Aber ich will, daß euer Mutmaßen begrenzt sei in der Denkbarkeit.

Könntet ihr einen Gott denken? Aber dies bedeute euch Wille zur Wahrheit, daß alles verwandelt werde in Menschen-Denkbares, Menschen-Sichtbares, Menschen-Fühlbares! Eure eigenen Sinne sollt ihr zu Ende denken!

Und was ihr Welt nanntet, das soll erst von euch geschaffen werden . . . und wahrlich zu eurer Seligkeit, ihr Erkennenden! . . . . .

Aber daß ich ganz mein Herz offenbare, ihr Freunde: Wenn es Götter gäbe, wie hielte ich's aus, kein Gott zu sein! Also gibt es keine Götter.

Wohl zog ich den Schluß; nun aber zieht er mich. —

Gott ist eine Mutmaßung: Aber wer tränke alle Qual dieser Mut-

maßung, ohne zu sterben? Soll dem Schaffenden sein Glaube genommen sein und dem Adler sein Schweben in Adler-Fernen? . . .

Böse heiße ich's und menschenfeindlich: All dies Lehren vom Einen und Vollen und Unbewegten und Satten und Unvergänglichen!

Alles Unvergängliche — das ist nur ein Gleichnis! . . . .

Hinweg von Gott und Göttern lockte mich mein Wille; was wäre denn zu schaffen, wenn Götter — da wären!

Aber zum Menschen treibt er mich stets von neuem, mein inbrünstiger Schaffenswille . . . .

Vollenden will ich's: Denn ein Schatten kam zu mir . . . .

Des Uebermenschen Schönheit kam zu mir als Schatten. Ach, meine Brüder! Was gehen mich noch — die Götter an! —" (VI, 123 ff.)

In den Uebermenschen soll der Mensch ausfließen, statt in Gott.

„Der Mensch ist etwas, das überwunden werden soll . . . Alle Wesen bisher schufen etwas über sich hinaus . . . Was ist der Affe für den Menschen? Ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham. Und eben das soll der Mensch für den Uebermenschen sein . . . Ihr habt den Weg vom Wurme zum Menschen gemacht, und vieles ist in euch noch Wurm. Einst wart ihr Affen, und auch jetzt noch ist der Mensch mehr Affe als irgend ein Affe. . . . . Der Uebermensch ist der Sinn der Erde . . . Ich beschwöre euch, meine Brüder, bleibt der Erde treu und glaubt denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden! Giftmischer sind es, ob sie es wissen oder nicht. Verächter des Lebens sind es, Absterbende und selber Vergiftete, deren die Erde müde ist: So mögen sie dahinfahren! Einst war der Frevel an Gott der größte Frevel, aber Gott starb . . . An der Erde zu freveln ist jetzt das furchtbarste." (VI, 13 f.)

Um diese leidenschaftlichen Erlebnisse und Mahnungen erkenntnistheoretisch zu erhärten.

Dafür beruft er sich auf seinen Lehrer Schopenhauer, den „ersten eingeständlichen und unbeugsamen Atheisten, den wir Deutschen gehabt haben . . . Die Ungöttlichkeit des Daseins galt ihm als etwas gegebenes, greifliches, undiskutierbares . . . . Der unbedingte redliche Atheismus ist . . . der folgenreichste Akt einer zweitausendjährigen Zucht zur Wahrheit, welche am Schlusse sich die Lüge im Glauben an Gott verbietet." Und da die Lüge von der christlichen Moral nächst dem Haß in erster Linie bekämpft wird, wie ja auch der Teufel Vater der Lüge heißt (Joh. 8, 44), so meint Nietzsche, „die christliche Moralität selbst, der immer strenger genommene Begriff der Wahrhaftigkeit, die Beichtväter — Feinheit des christlichen Gewissens, übersetzt und sublimiert zum wissenschaftlichen Gewissen, zur intellektuellen Sauberkeit um jeden Preis" habe eigentlich über den christlichen Gott gesiegt. (V, 301 f.)

Um so schärfer geht Nietzsche gegen Kant vor, der nach seiner Ansicht den „Mangel an intellektuellen Gewissen unter dem Begriff

praktische Vernunft zu verwissenschaftlichen versuchte: Er erfand eigens eine Vernunft dafür, in welchem Falle man sich nicht um die Vernunft zu kümmern habe, nämlich wenn die Moral, wenn die erhabene Forderung „du sollst" laut wird. (VIII, 228.) Abgesehen von den Skeptikern sind die deutschen Philosophen für Nietzsche „Schwärmer und Wundertiere", die es wie die „Weiblein" machen, die „schöne Gefühle für Argumente, den gehobenen Busen für einen Blasebalg der Gottheit, die Ueberzeugung für ein Kriterium der Wahrheit halten." (VIII, 227.)

Den Glauben an die „Realität der höchsten moralischen Qualitäten als Gott nennt Nietzsche ein Verhängnis. „Damit waren alle wirklichen Werte geleugnet und grundsätzlich als Unwerte gefaßt. So stieg das Widernatürliche auf den Thron. Mit einer unerbittlichen Logik langte man bei der absoluten Forderung der Verneinung der Natur an." (XV, 322.)

Um nun diesen Gott der Moral zu retten, haben, so meint Nietzsche weiter, die „Priester jenes Wunderwerk von Fälschung zustande gebracht, als deren Dokument uns ein guter Teil der Bibel vorliegt... Und der Kirche sekundierten die Philosophen: Die Lüge der sittlichen Weltordnung geht durch die ganze Entwicklung selbst der neueren Philosophie .... Die Realität an Stelle dieser erbarmungswürdigen Lüge heißt: Eine parasitische Art Mensch, die nur auf Kosten aller gesunden Bildungen des Lebens gedeiht, der Priester, mißbraucht den Namen Gottes: Er nennt einen Zustand der Dinge, in dem der Priester den Wert der Dinge bestimmt, das Reich Gottes, die Mittel dazu ... den Willen Gottes, er mißt, mit einem kaltblütigen Cynismus, die Völker, die Zeiten, die einzelnen darnach ab, ob sie der Priester-Uebermacht nützten oder widerstrebten .... Der Ungehorsam gegen Gott, das heißt gegen den Priester... bekommt nun den Namen Sünde.. der Priester lebt von den Sünden.. Oberster Satz: Gott vergibt dem, der Buße tut — auf deutsch: Der sich dem Priester unterwirft." (VIII, 246 fff.)

Da nun alle Moral langweilig ist (VII, 183), so wurde es auch Gott langweilig, als er in seinem Garten lustwandelte (Gen. 3, 8). Nun erfindet er den Menschen, der sich aber auch langweilt. Die Tiere ebenso. Erst das Weib wird interessant; denn durch das Weib lernt der Mensch die Frucht des Baumes der Erkenntnis genießen und damit die Wissenschaft. Die Moral gebietet: Du sollst nicht erkennen! Aber „das Werk der Erkenntnis türmt sich auf, himmelstürmend, götterandämmernd". Nun bleibt nichts anderes übrig, als daß Gott den Menschen ersäuft. (VIII, 282 ff.) Diesen Gott hat als „erster Christ" Paulus erfunden: Er macht die Weisheit dieser Welt zuschanden. (1. Kor. 1, 19 f.)

Es ist für Nietzsche von der größten Bedeutung, daß es keinen Gott gibt, weil das seinen Stolz dämpfen würde. Darum sucht er immer neue Beweise dafür, „denn auch wir Erkennenden von heute,

wir Gottlosen und Antimetaphysiker nehmen unser Feuer noch von dem Brande, den ein Jahrtausende alter Glaube entzündet hat, jener Christenglaube . . . , daß Gott die Wahrheit ist". (V, 275.)

Gott ist gestorben an seinen eigenen Werken: Der häßlichste Mensch ertrug den nicht, der ihn sah, der ihn immer durch und durch sah. Er nahm Rache an diesem Zeugen und wurde zum Mörder Gottes. (VI, 384.)

Im Grund genommen ist es freilich lächerlich, sich noch um den Gottesglauben zu kümmern. Sollte man es doch nicht für möglich halten, daß ein alter Heiliger in seinem Wald noch nichts davon gehört hat, daß Gott tot ist. (VI, 12.) Man darf eigentlich solche „alte eingeschlafne, lichtscheue Sachen" nicht aufwecken. (VI, 268.)

„Mit den alten Göttern ging es lange schon zu Ende: Und wahrlich, ein gutes fröhliches Götter-Ende hatten sie!

Sie „dämmerten" sich nicht zu Tode, — das lügt man wohl! Vielmehr: Sie haben sich selber einmal zu Tode — gelacht!

Das geschah, als das gottloseste Wort von einem Gotte selber ausging, — das Wort: „Es ist Ein Gott! Du sollst keinen andern Gott haben neben mir!" —

— Ein alter Grimm-Bart von Gott, ein eifersüchtiger, vergaß sich also: —

Und alle Götter lachten damals und wackelten auf ihren Stühlen und riefen: „Ist das nicht eben Göttlichkeit, daß es Götter, aber keinen Gott gibt?"

Wer Ohren hat, der höre! —" (VI, 268.)

Alle Götter zusammen haben den Einen Gott zu Tode gelacht, denn „nicht durch Zorn, sondern durch Lachen tötet man". (VI, 58.)

Was dann etwa noch von Gott übrig blieb, das hat sich vollends verflüchtigt durch den, „der sprach: Gott ist ein Geist. Der machte bisher auf Erden den größten Schritt und Sprung zum Unglauben: Solch Wort ist auf Erden nicht leicht wieder gut zu machen"! (VI, 456.) Denn „im Begriff „Gott als Geist" ist Gott als Vollkommenheit negiert. (XVI, 37.) „Die Idee der „wahren Welt" oder „Gottes" als absolut unsinnlich, geistig, gütig ist eine Notmaßregel im Verhältnis dazu, als die Gegeninstinkte noch allmächtig sind . . . . Die Mäßigkeit und erreichte Humanität zeigt sich exakt in der Vermenschlichung der Götter: Die Griechen der stärksten Zeit, die vor sich selber keine Furcht hatten, sondern Glück an sich hatten, näherten ihre Götter an alle ihre Affekte. Die Vergeistigung der Gottes-Idee ist deshalb fern davon, einen Fortschritt zu bedeuten: Man fühlt dies recht herzlich bei der Berührung mit Goethe, wie da die Verdunstung Gottes zu Tugend und Geist sich als eine rohere Stufe fühlbar macht . . . ." (XVI, 71.)

Schließlich spricht der gute Geschmack gegen das Dasein Gottes. Der „alte Zornschnauber" sprach „unreinlich". Und als ihn seine Geschöpfe infolgedessen schlecht verstanden, nahm der „Töpfer"

Rache an seinen Töpfen. „Das war eine Sünde wider den guten Geschmack." Dieser gute Geschmack sprach endlich: „Fort mit einem solchen Gotte! Lieber keinen Gott, lieber auf eigne Faust Schicksal machen, lieber Narr sein, lieber selber Gott sein!" (VI, 379 f.)

Und wie der Frömmste durch seine Vergeistigung Gottes zum Gottesmörder wurde, so bestätigt der letzte Papst Zarathustra, daß er mit solchem Unglauben frömmer sei, als er glaube, daß „irgend ein Gott in ihm ihn zu seiner Gottlosigkeit bekehrt habe. (VI, 380.)

Wider den Anstand geht es Nietzsche, „wenn Pietisten und andre Kühe in dem Schwabenlande den armseligen Alltag und Stubenrauch ihres Daseins mit dem „Finger Gottes" zu einem Wunder von „Gnade", von „Vorsehung", von „Heilserfahrungen" zurecht machen .... Mit einem noch so kleinen Maße von Frömmigkeit im Leibe sollte uns ein Gott, der zur rechten Zeit vom Schnupfen kuriert, oder der uns in einem Augenblick in die Kutsche steigen heißt, wo gerade ein großer Regen losbricht, ein so absurder Gott sein, daß man ihn abschaffen müßte, selbst wenn er existierte. Ein Gott als Dienstbote, als Briefträger, als Kalendermann — im Grunde ein Wort für die dümmste Art aller Zufälle ... Die „göttliche Vorsehung" wie sie heute noch ungefähr jeder dritte Mensch im „gebildeten Deutschland" glaubt, wäre ein Einwand gegen Gott, wie er stärker gar nicht gedacht werden könnte .." (VIII, 291.)

Im übrigen, meint Nietzsche, habe sich der Gott der Liebe „in *praxi* angesichts der wirklichen Beschaffenheit der Welt als Gott der höchsten Kurzsichtigkeit, Teufelei und Ohnmacht erwiesen: Woraus sich ergibt, wieviel Wert seine Konzeption hat". (XV, 321.)

Der christliche Gottesbegriff ist für Nietzsche „einer der korruptesten Gottesbegriffe, die auf Erden erreicht worden sind. Er stellt vielleicht selbst den Pegel des Tiefstandes in der absteigenden Entwicklung des Götter-Typus dar. Gott zum Widerspruch des Lebens abgeartet, statt dessen Verklärung und ewiges Ja zu sein! In Gott dem Leben, der Natur, dem Willen zum Leben die Feindschaft angesagt! Gott die Formel für jede Verleumdung des „Diesseits" für jede Lüge vom „Jenseits"! In Gott das Nichts vergöttlicht, der Wille zum Nichts heilig gesprochen!" .. (VIII, 235.)

Diesen Unsinn erklärt Nietzsche daraus, daß der Mensch lieber noch das Nichts will, als nicht will, bis der Ersatz für Gott und sein Gegenideal da ist: „Tot sind alle Götter, nun wollen wir, daß der Uebermensch lebe. (XV, 105; VI, 115.)

Es ist ein langer Weg von „Versuchungen" den Nietzsche geht, um sich zur Hybris (VII, 420) einen Prometheus durchzuringen und sie noch zu übertreffen. Denn Prometheus verachtete die Götter nur, Nietzsche will sie sogar schaffen (VI, 123 u. ö.), weil für ihn nur im Schaffen das Heil liegt. (X, 146 u. ö.) Er will den Menschen dahin bringen, daß er sich des Glaubens an einen Gott schämen darf, wenn er im Gefühl seiner Stärke bis zur höchsten Kultur gelangt

ist, in der das „Furchtbare, das Zweideutige, das Verführerische zum Wesen gehört, in der er das Uebel *pur, cru* genießt und das sinnlose Uebel als das interessanteste findet. In einem solchen Zustande bedarf gerade das Gute einer „Rechtfertigung", d. h. es muß einen bösen und gefährlichen Untergrund haben oder eine große Dummheit in sich schließen: Dann gefällt es noch." (XVI, 371.)

Nietzsche will sich schließlich als Gegenargument gegen Gott fühlen. (XVI, 409.) Er möchte, daß die Gesinnung wieder da sei, die sich in Platos Theages ausdrückt, wo geschrieben steht: „Jeder von uns möchte Herr, womöglich aller Menschen sein, am liebsten Gott." (XVI, 340.)

Dann hört die längste aller Lügen auf (V, 276), der Mensch züchtigt seinen Gott, weil er ihn liebt und weil er am Zorne seines Gottes zugrunde gehen muß (VI, 17) und es kommt zum großen Sieg, dem siebten Tag, dem Müßigang eines Gottes am Po entlang. (XV, 107.)

Fünftes Kapitel

Jesus Christus

Mit beißendem Spott geißelt Nietzsche als junger Professor in Basel die feige Art, in der David Strauß Jesus als Schwärmer bezeichnet, der in unsrer Zeit kaum dem Irrenhaus entgehen würde, und die Geschichte von der Auferstehung Jesu einen welthistorischen Humbug nennt. (I, 219.) Die Behauptung von Strauß (Der alte und der neue Glaube S. 73): „Der Glaube an seine Auferstehung kommt auf Rechnung Jesu selbst" verurteilt Nietzsche als gemein, als merkantilisch und entrüstet sich über eine derartige Ausdrucksweise bei so wenig gemeinen Dingen. (I, 265.)

Im Menschlichen Allzumenschlichen nennt Nietzsche Jesus das wärmste Herz, den edelsten Menschen, behauptet aber: „Er fördere die Verdummung der Menschen, stellte sich auf die Seite der geistig Armen und hielt die Erzeugung des größten Intellektes auf: Und dies war consequent. Sein Gegenbild, der vollkommene Weise — dies darf man wohl vorhersagen — wird ebenso notwendig der Erzeugung eines Christus hinderlich sein." (II, 222, 354.)

Der Grundirrtum bei Jesus scheint Nietzsche die Meinung zu sein, die Menschen litten an nichts so sehr, wie an ihren Sünden. „Es war sein Irrtum, der Irrtum dessen, der sich ohne Sünde fühlte, dem es hierin an Erfahrung gebrach. So füllte sich seine Seele mit jenem wundervollen phantastischen Erbarmen, das einer Not galt, welche selbst bei seinem Volke, dem Erfinder der Sünde, selten eine große Not war." (V, 172.) Er kam zu diesem Irrtum, weil er sich selbst verachtete und sich selbst liebte und die Menschen als sich gleich ansah. (X, 495.)

Und nun gibt Nietzsche ein Bild von der zukünftigen „Menschlichkeit", wo die Geschichte der Menschen insgesamt als eigne Geschichte gefühlt wird. „Diese ungeheure Summe ... tragen können und nun doch noch der Held sein, der beim Anbruch eines zweiten Schlachttages die Morgenröte und sein Glück begrüßt, als der Mensch eines Horizontes von Jahrtausenden vor sich und hinter sich, als der Erbe aller Vornehmheit alles vergangenen Geistes und der verpflichtete Erbe, als der Adeligste aller alten Edlen und zugleich der Erstling eines neuen Adels, dessen Gleichen noch keine Zeit sah und träumte: Dies alles auf seine Seele nehmen .... und in Ein Gefühl zusammendrängen: Dies müßte doch ein Glück ergeben, das bisher der Mensch noch nicht kannte, eines Gottes Glück voller Macht und Liebe, voller Tränen und voll Lachens, ein Glück, welches, wie die Sonne am Abend, fortwährend aus seinen unerschöpflichen Reichtume wegschenkt und in's Meer schüttet, und, wie sie, sich erst dann am reichsten fühlt, wenn auch der ärmste Fischer noch mit goldnem Ruder rudert .." (V, 258 ff.)

Woher nimmt Nietzsche die Farben zu diesem Bild?
Gehört es hierher, trotzdem er Jesus nicht nennt?

Ebenfalls in der Fröhlichen Wissenschaft macht Nietzsche Jesus zum Vorwurf, er habe „den höchsten Sinn und Wert" in das „bescheidene, tugendhafte, gedrückte Leben der kleinen Leute in der römischen Provinz" gelegt „und damit den Mut, jede andere Art Leben zu verachten ... das heimliche unterirdische Selbstvertrauen, welches wächst und wächst und endlich bereit ist, die Welt zu überwinden." (V, 290.)

Auch im Zarathustra finden wir kein einheitliches Urteil Nietzsches über Jesus.

Im ersten Teil bedauert Nietzsche, daß Jesus „zu früh starb".

„Noch kannte er nur Tränen und die Schwermut des Hebräers, samt dem Hasse der Guten und Gerechten, ... er selber hätte seine Lehre widerrufen, wäre er bis zu meinem Alter gekommen! Edel genug war er zum Widerrufen!" (VI, 107.)

Im letzten Teil finden wir Jesus in der Gestalt des Freiwilligen Bettlers neben den Königen, dem Zauberer, dem Schatten und dem Esel, wie er auf einer Anhöhe Kühen predigt, die ihm mit Eifer zuhören. Er ist ein „friedfertiger Mensch und Bergprediger, aus dessen Augen die Güte selber predigt".

Auf die Frage Zarathustras: „Was suchst du hier?" Antwortet er: „Das Glück auf Erden ... So wir nicht umkehren und werden wie die Kühe, so kommen wir nicht in das Himmelreich. Wir sollten ihnen nämlich Eins ablernen: Das Wiederkäuen. Und wahrlich, wenn der Mensch auch die ganze Welt gewönne und lernte das Eine nicht, das Wiederkäuen, was hülfe es! Er würde nicht seine Trübsal los, seine große Trübsal: Die aber heißt heute Ekel .."

Dann erkennt er Zarathustra als den „Ueberwinder des großen Ekels, küßt ihm die Hände „mit überströmenden Augen und gebärdet sich ganz als einer, dem ein kostbares Geschenk und Kleinod unversehens vom Himmel fällt".

Die Kühe wundern sich.

Zarathustra wehrt seiner Zärtlichkeit und sagt:

„Sprich nicht von mir, du Wunderlicher, Lieblicher! . . . sprich mir erst von dir! Bist du nicht der freiwillige Bettler, der einst einen großen Reichtum von sich warf, der sich seines Reichtums schämte und der Zeichen und zu den Aermsten floh, daß er ihnen seine Fülle und sein Herz schenke? Aber sie nahmen ihn nicht an."

„Sie nahmen mich nicht an" sagt der freiwillige Bettler. „So ging ich . . . zu diesen Kühen."

Dann ereifert er sich über den Pöbel- und Sklaven-Aufstand, den Pöbel-Stolz und schließt seine Rede mit den Worten:

„Es ist nicht mehr war, daß die Armen selig sind. Das Himmelreich aber ist bei den Kühen."

Die schnaufen den Friedfertigen zutraulich an.

Zarathustra wehrt den Kühen und fragt den Friedfertigen: „Warum ist das Himmelreich nicht bei den Reichen?"

Der Friedfertige nennt die Frage eine Versuchung und wendet sich mit aller Schärfe gegen die Reichen, die er auch zum Pöbel rechnet, so daß der Unterschied zwischen arm und reich hinfällt.

Von neuem wundern sich die Kühe.

Zarathustra aber sieht ihm lächelnd ins Gesicht, schüttelt schweigend den Kopf dazu und sagt zu ihm:

„Für solche Härte wuchs dir nicht der Mund, nicht das Auge. Auch, wie mich dünkt, dein Magen selber nicht: Dem widersteht all solches Zürnen und Hassen und Ueberschäumen . . du bist kein Fleischer. Vielmehr dünkst du mich ein Pflanzler und Wurzelmann. Vielleicht malmst du Körner . . ."

„Du errietst mich gut" antwortet der freiwillige Bettler . . . . „Ich suche, was lieblich mundet und reinen Atem macht, auch was lange Zeit braucht, ein Tag- und Maulwerk für sanfte Müßiggänger und Tagediebe. Am weitesten freilich brachten es die Kühe: Sie erfanden sich das Wiederkäuen und In-der-Sonne-liegen. Auch enthalten sie sich aller schweren Gedanken, welche das Herz blähen."

Lachend und scherzend und sich gegenseitig umschmeichelnd trennen sich die beiden, wobei Zarathustra seinen Stock nach dem „zärtlichen Bettler" schwingt, so daß er hurtig davonläuft. (VI, 389—394.)

Als aber vom „höheren Menschen" die Rede ist, schlägt Nietzsche ganz andere Töne an. Jetzt rechnet er Jesus zum Pöbel und warnt vor der armen kranken Pöbelart, die diesem Leben schlimm zusieht und den bösen Blick für diese Erde hat.

„Welches war hier auf Erden bisher die größte Sünde?" Fragt Nietzsche.

Und er antwortet: „War es nicht das Wort dessen, der sprach: „Wehe denen, die hier lachen!" "

Dann fährt Nietzsche fort: „Fand er zum Lachen auf der Erde selber keine Gründe? So suchte er nur schlecht. Ein Kind findet hier noch Gründe. Der — liebte nicht genug. Sonst hätte er auch uns geliebt, die Lachenden. Aber er haßte und höhnte uns, Heulen und Zähneklappen verhieß er uns. Muß man denn gleich fluchen, wo man nicht liebt? Das dünkt mich ein schlechter Geschmack. Aber so tat er, dieser Unbedingte . . . Und er selber liebte nur nicht genug: Sonst hätte er weniger gezürnt, daß man ihn nicht liebe. Alle große Liebe will nicht Liebe: — Die will mehr . . . Geht aus dem Wege solchen Unbedingten!" (VI, 427.)

Das „Abendmahl", das Zarathustra mit seinen Gästen feiert, erinnert an das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern. Die Könige tragen dazu „einen ganzen Esel voll Wein" bei, Zarathustra „zwei Lämmer, Wurzeln und Früchte für Lecker- und Schmeckerlinge, dazu Nüsse und andre Rätsel zum knacken". (VI, 413—426.)

Die Abendmahlsfeier wird dann wieder aufgenommen in der Anbetung des Esels, dem auch der freiwillige Bettler zu Füßen liegt, während der häßlichste Mensch unter Gurgeln und Schnauben eine Litanei vorbringt, in der es heißt: „Amen! Und Lob und Ehre und Weisheit und Dank und Preis und Stärke sei unsrem Gott, von Ewigkeit zu Ewigkeit! Er trägt unsre Last, er nahm Knechtsgestalt an, er ist geduldsam von Herzen . . . Unscheinbar geht es durch die Welt. Grau ist die Leib-Farbe, in welche er seine Tugend hüllt. Hat er Geist, so verbirgt er ihn . . . . Hat er nicht die Welt erschaffen nach seinem Bilde, nämlich so dumm als möglich? . . . . Die Kindlein läßest du zu dir kommen, und wenn dich die bösen Buben locken, so sprichst du einfältiglich I — A . . . . Du liebst Eselinnen und frische Feigen . . . . Eine Diestel kitzelt dir das Herz, wenn du gerade Hunger hast. Darin liegt eine Gottes Weisheit . . ."

Jetzt kann sich Zarathustra nicht länger bemeistern, springt unter seine Gäste und reißt die Betenden vom Boden empor. Aber der letzte Papst entgegnet ihm: „Lieber Gott also anbeten, in dieser Gestalt, als in gar keiner Gestalt!"

Am längsten bleibt der häßlichste Mensch auf dem Boden liegen und hebt den Arm zum Esel empor, weil er ihm nämlich Wein zu trinken gibt. Dann erinnert er Zarathustra an sein Wort, daß man nicht durch Zorn, sondern durch Lachen tötet.

Jetzt merkt Zarathustra, daß sich seine Gäste nur verstellten, daß jedem „das Herz zappelte vor Lust und Bosheit . . . . . , daß sie endlich wieder taten, wie Kinder tun, nämlich beteten, Hände-falteten und lieber Gott sagten".

Und weil sie wieder fröhlich wurden, so brauchen sie neue Feste, ein Eselsfest.

Daher mahnt er sie: „Vergeßt diese Nacht und dies Eselsfest nicht... Das erfandet ihr bei mir, das nehme ich als gutes Wahrzeichen... Und feiert ihr es abermals, dieses Eselsfest, tut's euch zu Liebe, tut's auch mir zu Liebe! Und zu meinem Gedächtnis!" (VI, 450—460.)

Neben diesem Spott über Jesus finden wir aber bei Nietzsche in derselben Zeit so schmerzliche Betrachtungen, daß er zum Schluß selber sagt, man sollte solchen Dingen nicht nachhängen, wenn man es nicht müsse. Er hält es für möglich, „daß unter der heiligen Fabel und Verkleidung von Jesu Leben einer der schmerzlichsten Fälle vom Martyrium des Wissens um die Liebe verborgen liegt: Das Martyrium des unschuldigsten und begehrendsten Herzens, das an keiner Menschenliebe je genug hatte, das Liebe, Geliebt-werden und nichts außerdem verlangte, mit Härte, mit Wahnsinn, mit furchtbaren Ausbrüchen gegen die, welche ihm Liebe verweigerten; die Geschichte eines armen Ungesättigten und Unersättlichen in der Liebe, der die Hölle erfinden mußte, um die dorthin zu schicken, welche ihn nicht lieben wollten, und der endlich, wissend geworden über menschliche Liebe, einen Gott erfinden mußte, der ganz Liebe, ganz Lieben — können ist, — der sich der Menschenliebe erbarmt, weil sie gar so armselig, so unwissend ist! Wer so fühlt, wer dergestalt um die Liebe weiß, sucht den Tod". (VII, 257 f.)

Und dann haben die Juden, um sich an der Menschheit zu rächen, Jesus als das leibhaftige Evangelium der Liebe zum Erlöser gestempelt, haben ihn ans Kreuz geschlagen und *sub hoc signo* über alle vornehmen Ideale triumphiert. Die „Erlösung" des Menschengeschlechtes (nämlich von „den Herren") ist auf dem besten Wege: alles verjüdelt oder verchristelt oder verpöbelt sich zusehends (was liegt an Worten!)" (VII, 315 f.)

Die Forderung, geliebt zu werden, nennt Nietzsche die größte der Anmaßungen (II, 371), und immer wieder wirft er Jesus vor, er habe Glauben und Liebe verlangt, habe alle, die seinen Wunsch nicht erfüllten, in die Hölle verwiesen (XI, 315; XIII, 305) und sie dort sogar „braten" lassen. (XIV, 78.) Er wird nur noch von den Menschen an Furchtbarkeit übertroffen, die zu der Verdammnis hinzufügten: „Mit rückwirkender Kraft." (XI, 315.)

Erst in den letzten Arbeiten, die sich um den Willen zur Macht gruppieren unterscheidet Nietzsche zwischen dem geschichtlichen Jesus und dem überweltlichen Christus.

Mit der Verehrung des Jenseits als der wahren Welt ist Nietzsche längst fertig: „Wenn die Geschichte in diesem Jahrhundert sich ereignet hätte, so würde der für verrückt gelten, der das glaubte, was jetzt noch viele davon glauben." (XI, 326.) Er will es dahin

bringen, das „Unmögliche, Unnatürliche, Gänzlich-Phantastische in dem Ideale Gottes, Christi, und der christlichen Heiligen mit intellektuellem Ekel zu Empfinden". (XI, 217.)

Daher hat es Nietzsche im Grund nur mit Jesus zu tun.

Er lehrt, daß die vorhandenen Religionen Pöbel-Angelegenheit sind, man muß sie vernichten „nur um die absurden Schätzungen zu beseitigen, als ob ein Jesus Christus überhaupt neben einem Plato in Betracht käme. (XIII, 36.)

„Im Grunde genommen" meint Nietzsche, gab es nur Einen Christen, und der starb am Kreuz (VIII, 265), denn Christus hat alles verneint, was heute christlich heißt (XV, 259): „Daß man Soldat, daß man Richter, daß man Patriot ist; daß man sich wehrt; daß man auf seine Ehre hält; daß man seinen Vorteil will: daß man s t o l z ist.... Ein Fürst an der Spitze seiner Regimenter, prachtvoll als Ausdruck der Selbstsucht und Selbstüberhebung seines Volkes, — aber, o h n e jede Scham, sich als Christen bekennend." (VIII, 265.)

„Jesus geht direkt auf den Zustand los, das Himmelreich im Herzen.. er ist rein innerlich. Ebenso macht er sich nichts aus den sämtlichen groben Formeln im Verkehr mit Gott: Er wehrt sich gegen die ganze Buß- und Versöhnungslehre; er zeigt, wie man leben muß, um sich als „vergöttlicht" zu fühlen — und wie man nicht mit Buße und Zerknirschung über seine Sünden dazu kommt: „Es liegt nichts an der Sünde" ist ein Haupturteil...

Das Himmelreich ist ein Zustand des Herzens..., nichts, was „über der Erde" ist. Das Reich Gottes, „kommt" nicht chronologisch-historisch, nicht nach dem Kalender, etwas, das eines Tages da wäre und Tags vorher nicht: Sondern es ist eine „Sinnes-Aenderung im Einzelnen, etwas, das jederzeit kommt und jederzeit noch nicht da ist...

Die „Seligkeit ist nichts Verheißenes: Sie ist da, wenn man so und so lebt und tut.

Jesus stellte ein wirkliches Leben, ein Leben in der Wahrheit jenem gewöhnlichen Leben gegenüber: Nichts liegt ihm ferner, als der plumpe Unsinn eines „verewigten Petrus", einer ewigen Personal-Fortdauer. Was er bekämpft, das ist die Wichtigtuerei der „Person",...

Das v o r b i l d l i c h e L e b e n besteht in der Liebe und Demut; in der Herzensfülle, welche auch den Niedrigsten nicht ausschließt; in der förmlichen Verzichtleistung auf das Recht-behalten-wollen, auf Verteidigung, auf Sieg im Sinne des persönlichen Triumphes; im Glauben an die Seligkeit hier, auf Erden, trotz Not, Widerstand und Tod; in der Versöhnlichkeit, in der Abwesenheit des Zornes, der Verachtung; nicht belohnt werden wollen; niemandem sich verbunden haben: Die geistlich-geistigste Herrenlosigkeit; ein sehr stolzes Leben unter dem Willen zum armen und dienenden Leben." (XV, 259—265.)

Nietzsche findet bei Jesus einen geradezu „wahnsinnigen Stolz, welcher die feinste Lust an der Demut hat. Er fühlt sich wohl unter Armen, Dummen, Kranken, Weibern, Kindern, eingerechnet Huren und Gesindel. Er hat das Gefühl des Richtens gegen alles Schöne, Reiche, Mächtige .. Die Güte, mit ihrem größten Kontrast in Einer Seele: Es war der böseste aller Menschen ... Melancholie der schlechten Ernährung". (XIII, 305.)

Daneben aber widerstrebt Jesus denen nicht, die ihm Uebles tun, er reicht die linke Wange, er verbietet, daß seine Jünger ihn verteidigen. (XV, 296.)

Es kommt Nietzsche auf die Psychologie Jesu an. Man darf sie nach seiner Ansicht nicht aus den Evangelien herauslesen. Das tun nur Leute, die in psychologicis Hanswurste sind, wie Renan. Das verkehrteste ist, aus Jesus einen Helden und ein Genie machen zu wollen. Nietzsche findet bei ihm vielmehr einen krankhaften Reizzustand des Tastsinns „der vor jeder Berührung, vor jedem Anfassen eines festen Gegenstandes zurückschauert ... einen Instinkthaß gegen jede Realität .. die Liebe als einzige, als letzte Lebens-Möglichkeit .... eine sublime Weiterentwicklung des Hedonismus auf durchaus morbider Grundlage". (VIII, 252 f.)

So bleibt schließlich nichts bei Jesus, als eine „Mischung von Sublimem, Krankem, Kindlichem". „Die gute Botschaft ist eben, daß es keine Gegensätze mehr gibt" ... der Glaube ist da „er ist gleichsam eine ins geistige zurückgetretene Kindlichkeit ... Ein solcher Glaube bringt nicht das Schwert". (VIII, 256.)

„Jesus redet bloß vom Innersten: Leben oder Wahrheit oder Licht ist sein Wort für das Innerste, — alles übrige, die ganze Realität, die ganze Natur, die Sprache selbst hat für ihn bloß den Wert eines Zeichens, eines Gleichnisses." (VIII, 257.)

Die Person Jesu charakterisiert Nietzsche in den Vorarbeiten zum „Willen zur Macht" dahin, daß es sich um einen Menschen handelt, den sein inners Glück religiös gemacht hat (XIII, 302) und der nun will, daß alle Menschen an diesem seinem Glück teilnehmen. (XV, 208.) Das ist nur möglich für den Kindersinn, „eine arme Denkweise .. Zeichen einer erschöpften Rasse .. Franz von Assisi, neurotisch, epileptisch, visionär.... Eine volle Kraft will schafffen, leiden, untergehn: Ihr ist das christliche Mucker-Heil eine schlechte Musik .." (XV, 305.)

Selbst Raffaels verklärter Christus ist für Nietzsche nicht mehr als ein „flatterndes, schwärmerisches Mönchlein, das er nicht wagt, nackt zu zeigen". (XIII, 8.)

Zarathustra

Nietzsche selber deutet den Namen Zarathustra als „Selbstüberwindung der Moral aus Wahrhaftigkeit, die Selbstüberwindung des Moralisten in seinen Gegensatz — in mich". (XV, 119.) „Zarathustra hat zuerst im Kampf des Guten und des Bösen das eigentliche Rad im Getriebe der Dinge gesehn, — die Uebersetzung der Moral in's Metaphysische ist sein Werk ... Zarathustra schuf diesen verhängnisvollsten Irrtum, die Moral: Folglich muß er auch der erste sein, der ihn erkennt .... das wichtigere ist: Zarathustra ist wahrhaftiger als sonst ein Denker. Seine Lehre, und sie allein, hat die Wahrhaftigkeit als oberste Tugend — das heißt den Gegensatz zur Feigheit des „Idealisten", der vor der Realität die Flucht ergreift; Zarathustra hat mehr Tapferkeit im Leibe als alle Denker zusammengenommen." (XV, 118.)

Daraus ergibt sich, daß Zarathustra der Stolzeste ist. Wohl dünkt es ihm begehrenswert, von Grund aus klug zu sein. Aber das scheint ihm unmöglich, weil seine Klugheit es liebt, davonzufliegen. Sein Stolz aber braucht ihn nie zu verlassen. Er kann auch noch mit seiner Torheit fliegen. (VI, 30.)

Darum erwählt er sich den Adler, „das stolzeste Tier unter der Sonne" und die Schlange „das klügste Tier unter der Sonne" zu Gefährten. Nicht einer Beute, sondern einer Freundin gleich hat sich die Schlange um den Hals des Adlers geringelt. (VI, 29.)

Getragen von einem ungeheuren Selbstgefühl steht Zarathustra, als er dreißig Jahre alt ist, eines Morgens mit der Morgenröte auf, tritt vor die Sonne hin und spricht zu ihr also:

„Du großes Gestirn! Was wäre dein Glück, wenn du nicht die hättest, welchen du leuchtest! ... du würdest deines Lichtes .. satt geworden sein, ohne mich, meinen Adler und meine Schlange." (VI, 9.)

Dann vergleicht er die Ueberfülle seiner Weisheit mit der des Sonnenlichts und beschließt, seine Einsamkeit zu verlassen, um den Menschen seinen Ueberfluß zu bringen.

Bisher wohnte Zarathustra bei seinem wortlosen Stolz, der wider den Geschmack der Menschen geht. (VI, 76.) Denn nur da, wo starke und rauhe Luft weht, ist er sicher vor den giftigen Fliegen, vor den Kleinen und Erbärmlichen, die wie Regentropfen und Unkraut auch einen stolzen Bau vernichten können. Er ist zu stolz dafür, den Naschhaften auch nur zu zürnen, geschweige denn, sie zu töten. Darum mußte er sich hüten, all ihr giftiges Unrecht zu tragen. (VI, 75.) Er weiß, daß er untergeht, wenn er nun zu ihnen hinabsteigt (VI, 10), aber der Weltverlorene will sich eine Welt gewinnen, und zu diesem Neubeginnen, diesem „Spiele des Schaffens"

bedarf es eines „heiligen Ja-sagens", und so muß er wieder zum Kinde werden. (VI, 35.)

Zarathustra lehrt den Uebermenschen, das Meer, das den schmutzigen Strom, den Menschen, aufnehmen kann, ohne unrein zu werden. (VI, 14.) Die Menschen mögen ihn deshalb verspotten, seine Seele bleibt „unbewegt und hell wie das Gebirge am Vormittag". (VI, 21.) Sie ist „übervoll, so daß er sich selber vergißt und alle Dinge in ihm sind". (VI, 18.)

Alles ist reif zur Ernte, und den „Schaffenden, den Erntenden, den Feiernden will sich Zarathustra zugesellen: Den Regenbogen will er ihnen zeigen und alle Treppen des Uebermenschen". (VI, 28.) Er will keine Herde sammeln, er will nicht Hirte und Hund sein, er will nicht zum Volk reden, sondern zu Gefährten. Die Tafeln der Guten und Gerechten, der „Gläubigen des rechten Glaubens" will er zerbrechen, viele von der Herde weglocken und über die Zögernden und Saumseligen hinwegspringen und so ihren Untergang herbeiführen. (VI, 27 und 29.)

Die Menschen sollen wissen, daß nicht ihre Sünde zum Himmel schreit, sondern ihre Genügsamkeit. (VI, 15.)

Nicht das oberflächliche Mitleid tut not, das sagt: „Nehmt hin, was ich habe!.. Um so weniger bindet mich das Leben!" Sondern das Mitleid von Grund aus: Dem Nächsten das Leben verleiden, das wäre rechte Güte. Denn die Erde ist voll von solchen, denen der Tod gepredigt werden muß. (VI, 65.)

Zarathustra ist auch der Weisen und Wissenden, der höchsten Menschen müde. Aus ihrer „Höhe" verlangt ihn hinauf, hinaus, hinweg zu dem Uebermenschen, in fernere Zukünfte, in südlichere Süden, als je ein Bildner träumte. (VI, 213 f.) Jeden fand er noch arm am Geist, allzu ähnlich einander den größten und den kleinsten Menschen, die Dummheit der Guten unergründlich. (VI, 273; 134.)

Zarathustra hat fliegen gelernt: Er sieht hinab, weil er erhoben ist. Die andern sehen nach Oben, wenn sie nach Erhebung verlangen. Sie haben nur vormittags ihren Stolz, abends aber ihre Ergebung. (VI, 57.)

Jenseits der Welt steht er, hält eine Wage und wiegt die Welt, „Meßbar für den, der Zeit hat, wägbar für einen guten Wäger, erfliegbar für starke Fittige, erratbar für göttliche Nüsseknacker", so erscheint ihm die Welt. Als reifer Goldapfel, als breitästiger Baum, als offener Schrein, „nicht Rätsel genug, um Menschen-Liebe davonzuscheuchen, nicht Lösung genug, um Menschen-Weisheit einzuschläfern, als menschlich gutes Ding" liegt die Welt vor ihm, die Welt, „der man so Böses nachredet!" (VI, 275.)

Er kennt das Glück des Nehmenden nicht. Er lebt in seinem eignen Lichte, er trinkt die Flammen in sich zurück, die aus ihm brechen. (VI, 153.) Wie viel die andern dem Freunde geben, das will er noch seinem Feinde geben und will auch nicht ärmer damit geworden sein.

(VI, 83.) Er darf reden und schenken und Lieben das liebste tun, denn seine ungeduldige Liebe fließt über in Strömen. Wohl ist ein einsiedlerischer, selbstgenugsamer See in ihm, aber sein Strom der Liebe reißt ihn mit sich hinab zum Meere. Neue Wege geht er, müde wurde er der alten Zungen, zu langsam läuft ihm alles Reden, in den Wagen des Sturms springt er, wie ein Schrei und Jauchzen will er über weite Meere hinfahren, bis er die glückseligen Inseln findet. (VI, 121 f.)

Zarathustra meint, er habe nicht nur Berge zu versetzen, sondern auch Täler und Niederungen. Aber er hat es erfahren müssen, daß sein Wort nicht nur keine Berge versetzte, sondern die Menschen überhaupt noch nicht erreichte. Langte er selbst doch noch nicht bei den Menschen an. Aber er tröstete sich damit, daß der allen am nötigsten tut, der Großes befiehlt. Dazu ist er ausersehen, weil er das Gehorchen verlernt hat. „Großes vollführen ist schwer, aber das schwerere ist, Großes befehlen." Das aber ist sein Unverzeihlichstes: Er hat die Macht und will nicht herrschen. Aber als Schatten des Uebermenschen wird er befehlen und befehlend vorangehen. (VI, 217 f.)

Und das kann er.

Er geht seinen Weg der Größe, und das muß sein bester Mut sein, daß es hinter ihm keinen Weg mehr gibt. Und wenn ihm nunmehr alle Leitern fehlen, so versteht er, noch auf seinen eignen Kopf zu steigen, hinauf, hinauf, bis er auch seine Sterne noch unter sich hat.

„Gelobt hei, was hart macht! Ich lobe das Land nicht, wo Butter und Honig fließt!" (VI, 224 f.)

Das heißt Zarathustra Erkenntnis, daß alles Tiefe hinaufkommt zu seiner Höhe. (VI, 182.)

Dazu soll ihm sein Wille helfen. Der ist ein Erlöser, der Wille, der sich selber erlöst. Das aber heißt erst Erlösung: Alles „Es war" umschaffen in ein „So wollte ich es", „So werde ich es wollen!"

„Höheres als alle Versöhnung muß der Wille wollen, welcher der Wille zur Macht ist." (VI, 206—209.)

Und so richtet Nietzsche an seinen Willen ein richtiges Gebet:

„O, du mein Wille! Du Wende aller Not, du meine Notwendigkeit! . . Du Schickung meiner Seele . . Du In-mir! Ueber-mir! Bewahre und spare mich auf zu Einem großen Schicksale! Daß ich einst bereit sei . . zu mir selber und zu meinem verborgensten Willen, ein Bogen brünstig nach seinem Pfeile, ein Pfeil brünstig nach seinem Sterne, ein Stern, bereit und reif . . . eine Sonne selber und ein unerbittlicher Sonnenwille, zum Vernichten bereit im Siegen!

O Wille, Wende aller Not, du meine Notwendigkeit! Spare mich auf zu Einem großen Siege!" (VI, 312 f.)

Nur segnen will Zarathustra, nur Ja sagen. Dazu hat er lange gerungen, daß er die Hände frei bekomme zum Segnen.

Das aber ist sein Segnen: „Ueber jedwedem Ding als sein eigner Himmel stehn, als sein rundes Dach, seine azurne Glocke und ewige Sicherheit: Und selig ist, wer also gesegnet!“ (VI, 242.)

Das Lachen spricht er heilig. Ueber sich selber weglachen! (VI, 430.) Das Lachen hat noch eine Zukunft! (VII, 176.)

Durch Lachen kann man den schlimmsten Ekel überwinden. Mag einem die Schlange des Schwersten, des Schwärzesten, des Ewig-Gleichen in den Schlund gekrochen sein, mag der Geist der Schwere, halb Zwerg, halb Maulwurf Bleitropfen ins Gehirn träufeln, hat man den Mut, den Zwerg abzuwerfen, der Schlange den Kopf abzubeißen, so springt man als Verwandelter, als Umleuchteter auf und — lacht, wenn man Zarathustras Weisungen folgt: Der abgründlichste Gedanke von der ewigen Wiederkunft wird zum herrlichsten. (VI, 228 ff.) Dem Ueberwinder der Schlange und des Zwerges gebührt die Krone des Lachenden, die Rosenkranzkrone. (VI, 430.)

Aber Mut gehört dazu! Mut, der angreift, Mut, der auch das Mitleiden totschlägt. Denn Mut ist des Menschen ganze Vorgeschichte, und in Zarathustra hat der Mut seine Vollendung gefunden. (VI, 230 und 440.)

Wieder und wieder kommt Zarathustra, kraft der ewigen Wiederkunft, des Gedankens der Gedanken. (XII, 51 ff.) Unsterblich ist der Augenblick, wo er die ewige Wiederkunft zeugte. (XII, 371.) Und so meint er mit Recht von sich sagen zu können: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt. (VI, 395.) Und für die Menschen, die gelernt haben, über sich selber zu lachen, lohnt es sich, bei Zarathustra zu leben. (VI, 451.) Das bestätigt ihm der häßlichste Mensch, der infolge seiner Häßlichkeit schwerer am Leben trägt, als irgendein anderer Mensch. (VI, 462.)

So wenig Zarathustra Hirte oder Hund einer Herde sein will, so sehr braucht er Gefährten, vom König und Papst bis zum häßlichsten Menschen, wie die Sonne ihn und seine Tiere braucht.

Er entdeckt ihre Seele. (VI, 60.) Sie sind neidisch auf ihn, weil sie nichts mehr sind, seitdem er ihnen erschienen ist. (VI, 61.) Aber er macht sie zu Erben seines Ziels und wirft ihnen den goldnen Ball zu, wenn es Zeit für ihn ist zu sterben, auf daß sie um seinetwillen die Erde mehr lieben. (VI, 108.) Er zeigt ihnen den vollbringenden Tod, siegreich, denn sein Wille zertrümmert alle Gräber und führt zur Auferstehung. (VI, 164.)

Gefährten will Zarathustra haben, aber keine Gläubigen. Das würde sein Stolz nicht vertragen. Als Gläubige hatten sie ihn gesucht, nicht sich selber. Darum aber handelt es sich. Darum heißt sie Zarathustra, ihn verlieren und sich finden. „Und erst, wenn ihr mich alle verleugnet habt, will ich euch wiederkehren. (VI, 115.)

Die Menschen kennen des Geistes Stolz noch nicht. Darum können sie noch nicht mit Zarathustra gehen. Noch hat die Menschheit ja

kein Ziel. Und wenn ihr das noch fehlt, darf man füglich fragen: „Fehlt da nicht auch sie selber noch?“ (VI, 152; 87.)

Was nützt alles Wohlan! Wohlauf!, wenn der Mensch mißriet? (VI, 426.)

Muß man da nicht vorübergehen? (VI, 262.)

Bleibt zum Schluß doch nur ein Narr übrig, ein Dichter, (VI, 437), der die Töchter der Wüste mit Freiligrathschen Versen besingt? (VI, 444 ff.) Im besten Fall ein liebreicher Narr, der mit Schwermut und Bitterkeit über sich selber lachen kann. (VI, 226.)

Siebtes Kapitel

Die christliche Kirche

Solange Nietzsche nicht Jesus und Christus unterscheidet, ist für ihn auch Kirche und Christentum dasselbe. Wer zur Kirche gehört ist Christ, und umgekehrt.

Als Herold Richard Wagners behandelt er dieses Christentum mit „behutsamem und feindseligem Schweigen“. Er empfindet die christliche Lehre als den größten Gegensatz zu seiner „ästhetischen Weltauslegung und Weltrechtfertigung“, weil sie ihm kunst- und lebensfeindlich zu sein scheint. Das Christentum ist ihm wesentlich und gründlich Ekel und Ueberdruß des Lebens am Leben, die Erfindung eines Jenseits, um das Diesseits besser zu verleumden, ein Verlangen in's Nichts, in's Ausruhen, hin zum „Sabbat der Sabbate“. Dem gegenüber tritt er für eine rein artistische Gegenwertung des Lebens ein, die er „auf den Namen eines griechischen Gottes tauft“ und dionysisch nennt. (I, 9 f.)

Stolz rast der Diener des Dionysos mit dem Thyrsosstab durch die Wälder, bereit, jeden zu zerreißen, der ihn in seinem holden Wahn zu stören versucht, gedrückt und dumpfe Gebete murmelnd schleicht der Christ in die düstere Kirche.

Als aber Nietzsche merkt, daß Wagner sich vor der christlichen Kirche demütigt, da geht er nicht mehr feindselig schweigend am Christentum vorbei, sondern er greift es von der psychologischen Seite her an und kommt zu dem Ergebnis, „daß eine gewisse Art von Phantastik in der Ausbeutung der Motive und Erlebnisse die notwendige Voraussetzung davon ist, daß einer zum Christen werde... Mit der Einsicht in diese Verirrung und Vernunft und Phantasie hört man auf, Christ zu sein“. (II, 140.) Insbesondere muß man erkennen, daß die Demut vor Gott und die Selbstverachtung Hirngespinste sind, die auch nicht die geringste Berechtigung haben.

Diese Erkenntnis erlangt man, wenn man sich ihre Entstehung klar macht.

„Das Christentum erscheint als eine epidemische Panik; es war prophezeit worden, daß in Kürze die Erde untergehen würde. An den Gedanken dieser furchtbaren Gefahr rankten sich benachbarte Gedanken an: Untergang warum? Um unsrer Sünden halber? Also vielleicht ein Gericht? Und wo ein Fürsprecher? .. Zuletzt erschien es als das allgemein ratsamste, in gewohnter antiker Weise vor die Richterstätte zu treten, das heißt in dem denkbar erbärmlichsten und mitleiderweckendsten Zustande. ... Gott solle es, wie ein römischer Prätor, nicht aushalten, ein so verkümmertes und entsetzlich leidendes Wesen als schuldig zu behandeln. Das Christentum kennt nur den würdelosen Schuldigen .... ist die Erhebung der Schlechten, Ungebildeten, Gedrückten, Kranken, Irrsinnigen, Armen, der Sklaven, der alten Weiber, der feigen Männer, im ganzen aller derer, welche Grund zum Selbstmord gehabt hätten, aber den Mut dazu nicht hatten .... Das Christentum hat der geistigen Armut das Himmelreich verheißen: Aber der erste gebildete und geistreiche Christ hat.. ihm seine Dialektik und Rhetorik gegeben; ohne diese wäre es an seiner geistigen Armut zugrunde gegangen." (XI, 317 f.)

Dieser erste gebildete Christ ist der Apostel Paulus, den Nietzsche eine der „ehrgeizigsten" und „aufdringlichsten Seelen" und einen ebenso „abergläubischen als verschlagenen Kopf" nennt. Durch die Vision bei Damaskus fühlt sich der „Kranke des gequältesten Hochmuts" wieder hergestellt und wird zum „Lehrer der Vernichtung des Gesetzes". Das Gesetz ist tot und mit ihm die Fleischlichkeit. „Noch kurze Zeit inmitten dieser Verwesung! Das ist das Los des Christen, bevor er, Eins geworden mit Christus an der göttlichen Herrlichkeit teilnimmt mit Christus und „Sohn Gottes" wird gleich Christus." IV, 64 ff.)

Paulus, „das Genie des Hasses", der „Massen tyrannisieren", „Herden bilden" will (VIII, 270 f.), führt mit dem „Logiker-Cynismus des Rabbiners die unaufhaltsame Korruption innerhalb der ersten Gemeinde zu Ende". (VIII, 271 ff.) „Der Christ, diese ultima ratio der Lüge, ist der Jude noch einmal — drei Mal selbst. (VIII, 274.) „Aus Pflicht erscheint ihr Leben als Demut, als Demut ist es ein Beweis mehr für Frömmigkeit... Ah diese demütige, keusche, barmherzige Art von Verlogenheit... Das war die verhängnisvollste Art Größenwahn, die bisher auf Erden dagewesen ist: Kleine Mißgeburten von Muckern und Lügnern fingen an, die Begriffe Gott, Wahrheit, Licht, Geist, Liebe, Weisheit, Leben für sich in Anspruch zu nehmen... kleine Superlativ-Juden... drehten die Werte überhaupt nach sich um... Der Christ ist nur ein Jude „freieren" Bekenntnisses. (VIII, 275 f.)

Paulus, „dieser fürchterliche Betrüger schreibt wörtlich": Was töricht ist vor der Welt, das hat Gott erwählt (1. Kor. 1, 27) und: Wisset ihr nicht, daß wir über die Engel richten werden? Wie viel mehr über die zeitlichen Güter! (1. Kor. 6, 3), „ein Zeugnis

allerersten Ranges für die Psychologie jeder Tschandala-Moral" ...

„Was folgt daraus? Daß man gut tut, Handschuhe anzuziehen, wenn man das neue Testament liest. Die Nähe von so viel Unreinlichkeit zwingt beinahe dazu. Wir würden uns erste Christen so wenig wie polnische Juden zum Umgang wählen ... Sie riechen beide nicht gut." (VIII, 279.)

Die christliche Kirche ist ein „Priester-Attentat", ein „Parasiten-Attentat", ein „Vampyrismus bleicher unterirdischer Blutsauger", das „größte Verbrechen an der Menschheit". (VIII, 285.)

Der jüdische Priester hat die Sünde erfunden, um auf dieser Grundlage ein Gesetz schaffen zu können, mit dessen Hilfe er herrscht. Auf diesem Gesetz ist die Kirche aufgebaut, die an die Einführung des Deuteronomiums anknüpft und mit Hilfe von Paulus „dem ewigen Juden *par excellence*" über das Imperium Romanum triumphiert. (VIII, 305 ff.)

Die Römer, „die Starken und Vornehmen, wie sie stärker und vornehmer bisher auf Erden nie dagewesen, selbst niemals geträumt worden sind" unterlagen der „ökumenischen Synagoge, die Kirche genannt wurde. Die halbe Welt beugt sich vor „drei Juden und einer Jüdin": Jesus, Paulus, Petrus, Maria. (VII, 335 f.)

Auf die Frage, warum die Kirche mit ihrer Lüge gesiegt hat, antwortet Nietzsche, es „werde mit allem Kostenaufwand der Kirche doch immer noch billiger und bequemer gewirtschaftet ... als in einer entchristlichten Welt .... man läßt lieber Gott für sich arbeiten: *Oremus nos, deus laborabit!*" (III, 54.)

Nietzsche gibt zu, daß die Wissenschaftler arm am Geist sind im Vergleich mit dem geistigen und seelischen Horizont der christlichen opfer- und todbereiten Glücks-Innigkeit im Glauben und Schauen der letzten Wahrheit. So ist das N. T. zum „Weltbuch", zum „Jedermanns-Freund" gemacht worden, während jedes rein wissenschaftliche Buch dazu verurteilt ist, „niedrig und unter Niedrigen zu leben, um endlich gekreuzigt zu werden und nie wieder aufzuerstehen".

Aber die wissenschaftliche Wahrheit über alles!

„Weg also mit der Kapuze der Entsagung, der Miene der Demut! Wenn die Wissenschaft nicht an die Lust der Erkenntnis, an den Nutzen des Erkannten geknüpft wäre, was läge uns an der Wissenschaft? Wenn nicht ein wenig Glaube, Liebe und Hoffnung unsre Seele zur Erkenntnis hinführte, was zöge uns sonst zur Wissenschaft?" (III, 54 f.)

Dagegen wirft Nietzsche den Bekennern der Kirche vor, sie seien Christentümler und nicht Christen. (III, 51.) Sie behaupten, selig zu sein, lassen aber den Kopf hängen. Von sich dagegen sagt er: „Schüttelt sich zusammen mit allen Tränen, mit allem Menschen-Elend: Immer muß ich obenauf sein, wie Oel auf dem Wasser." (XII, 253.) „Welcher Grad von Widerstand beständig überwunden

werden muß, um obenauf zu bleiben, das ist das Maß der Freiheit." Die Kirche will nur Sklaven, die „unten" liegen, „verhöhnt, vernichtet, zertreten als Wurm" vom Priester. (XVI, 204.) „Der freigewordne Mensch tritt selbst mit Füßen auf die verächtliche Art von Wohlbefinden, von dem Krämer, Christen, Kühe, Weiber, Engländer und andre Demokraten träumen." (VIII, 149 f.) Die Kirche hat die Starken zerbrochen, indem sie mit ihrer krankhaften Schönheit und Weibsverführung, mit ihrer heimlichen Verleumder-Beredsamkeit allen Feigheiten und Eitelkeiten zuredet, die stolze Sicherheit in Unruhe und Gewissensnot verkehrte, bis die Starken an der Selbstverachtung und Selbstmißhandlung zugrunde gingen. (XV, 328 f.)

„Das Christentum war bisher die verhängnisvollste Art von Selbst-Ueberhebung ... Menschen, nicht vornehm genug, um die abgründlich verschiedne Rangordnung und Rangkluft zwischen Mensch und Mensch zu sehn: Solche Menschen haben mit ihrem „Gleich vor Gott" bisher über dem Schicksale Europas gewaltet, bis endlich eine verkleinerte, fast lächerliche Art, ein Herdentier, etwas Gutwilliges, Kränkliches und Mittelmäßiges herangezüchtet ist, der heutige Europäer .." (VII, 90.) „Der religiöse Mensch, wie ihn die Kirche will, ist ein typischer *décadent* ... Man wird nicht zum Christentum „bekehrt", — man muß krank genug dazu sein ... Und die Kirche selbst — ist sie nicht das katholische Irrenhaus als letztes Ideal?" (VIII, 287 f.)

Mit ungemeiner Schärfe geht Nietzsche gegen den kirchlichen Glauben an die Unsterblichkeit vor: Er nennt ihn schamlos. „Ein einziger unsterblicher Mensch auf der Erde wäre ja schon genug, um alles andere das noch da wäre, durch Ueberdruß an ihm in eine allgemeine Sterbe- und Aufhängewut zu versetzen! Und ihr Erdenbewohner mit euren Begriffelchen von ein paar tausend Zeitminütchen wollt dem ewigen allgemeinen Dasein ewig lästig fallen! Gibt es etwas zudringlicheres!" (IV, 214.)

Als Ersatz für den „aufgegebenen" Glauben an die Unsterblichkeit führt Nietzsche wieder die Erkenntnis an. Wenn das Heil der „ewigen" Seele nicht mehr von ihren Erkenntnissen während des kurzen Erdenlebens abhängt, dann braucht sich die Menschheit nicht mehr zu „überstürzen" und „halbgeprüfte Gedanken hinunterzuwürgen". „Wir haben den guten Mut zum Irren, Versuchen, Vorläufig — nehmen wieder erobert — es ist alles nicht so wichtig! — Und gerade deshalb können Individuen und Geschlechter jetzt Aufgaben von einer Großartigkeit ins Auge fassen, welche früheren Zeiten als Wahnsinn und Spiel mit Himmel und Hölle erschienen sein würden. Wir dürfen mit uns selber experimentieren ... Die größten Opfer sind der Erkenntnis noch nicht gebracht worden — ja es wäre früher Gotteslästerung und Preisgabe des ewigen Heils ge-

wesen, solche Gedanken auch nur zu ahnen, wie sie unsrem Tun jetzt voranlaufen." (IV, 330.)

Einen neuen Stolz will Nietzsche die Menschen lehren: „Nicht mehr den Kopf in den Sand der himmlischen Dinge zu stecken, sondern frei ihn zu tragen, einen Erden-Kopf, der der Erde Sinn schafft! ... Kranke und Absterbende waren es, die verachteten Leib und Erde und erfanden das Himmlische und die erlösenden Blutstropfen. Ihrem Elende wollten sie entlaufen, und die Sterne waren ihnen zu weit. Da seufzten sie: „O daß es doch himmlische Wege gäbe, sich in ein andres Sein und Glück zu schleichen!" — Da erfanden sie sich ihre Schliche ..." (VI, 43 f.)

Ihren Sieg verdankt die christliche Kirche nach Nietzsches Meinung der Lehre, „daß jeder als „unsterbliche Seele" mit jedem gleichen Rang hat, daß in der Gesamtheit aller Wesen das „Heil" jedes einzelnen eine ewige Wichtigkeit in Anspruch nehmen darf, daß kleine Mucker und Dreiviertels-Verrückte sich einbilden dürfen, daß um ihretwillen die Gesetze der Natur beständig durchbrochen werden ... Die „Unsterblichkeit" jedem Petrus und Paulus zugestanden war bisher das größte, das bösartigste Attentat auf die vornehme Menschlichkeit ... Das Christentum ist ein Aufstand alles Am-Boden-Kriechenden gegen das, was Höhe hat: Das Evangelium der „Niedrigen" macht niedrig .." (VIII, 272 f.)

Schließlich führt Nietzsche Jesus selber als den größten Gegner der Kirche ins Feld: „Das ist der Humor der Sache, ein tragischer Humor: Paulus hat gerade das im großen Stile wieder aufgerichtet, was Christus durch sein Leben annulliert hatte .. Die Kirche ist exakt das, wogegen Jesus gepredigt hat — und wogegen er seine Jünger kämpfen lehrte. Ein Gott für unsre Sünden gestorben, eine Erlösung durch den Glauben, eine Wiederauferstehung nach dem Tode — das sind alles Falschmünzereien des eigentlichen Christentums, für die man jenen unheilvollen Querkopf (Paulus) verantwortlich machen muß. Das vorbildliche Leben besteht in der Liebe und Demut, in der Herzens-Fülle, welche auch den Niedrigsten nicht ausschließt ...., im Glauben an die Seligkeit hier auf Erden, trotz Not und Widerstand und Tod, in der Versöhnlichkeit ... ein sehr stolzes Leben unter dem Willen zum armen dienenden Leben ... Nachdem die Kirche die ganze kirchliche Praxis sich hatte nehmen lassen und ganz eigentlich ... jene Art Leben, welche Jesus bekämpft und verurteilt hatte, sanktioniert hatte, mußte sie den Sinn des Christentums irgendwo anders hinlegen: In den Glauben an unglaubwürdige Dinge, in das Ceremoniell ... Der Begriff Sünde, Vergebung, Strafe, Belohnung — alles ganz unbeträchtlich und fast ausgeschlossen vom ersten Christentum — kommt jetzt in den Vordergrund. Ein schauderhafter Mischmasch von griechischer Philosophie und Judentum; der Asketismus; das beständige Richten und Verurteilen, die Rongordnung ..." (XV, 264 f.)

So kann Nietzsche auf die Frage: „Was hat Christus verneint?“ Die Antwort geben: „Alles, was heute christlich heißt.“ Denn ihm ist „die ganze christliche Lehre von dem, was geglaubt werden soll .. eitel Lug und Trug und genau das Gegenstück von dem, was den Anfang der christlichen Bewegung gegeben hat.“ (XV, 259 f.)

Um ihres Vorteils willen haben die Menschen aus dem Gegensatz zum Evangelium die Kirche aufgebaut, und es bedurfte der freigewordenen Geister, um der heiligen Lüge den Krieg zu erklären. (VIII, 261.)

Das Schlußurteil Nietzsches über die christliche Kirche, die er wieder mit dem Christentum gleichsetzt, lautet:

„Ich erhebe gegen die christliche Kirche die furchtbarste aller aller Anklagen, die je ein Ankläger in den Mund genommen hat. Sie ist mir die höchste aller denkbaren Korruptionen, sie hat den Willen zur letzten auch nur möglichen Korruption gehabt. Die christliche Kirche ließ nichts mit ihrer Verderbnis unberührt, sie hat aus jedem Wert einen Unwert, aus jeder Wahrheit eine Lüge, aus jeder Rechtschaffenheit eine Seelen-Niedertracht gemacht .. Sie schuf Notstände, um sich zu bereichern ... Das Kreuz als Erkennungszeichen für die unterirdischste Verschwörung, die es je gegeben hat, — gegen Gesundheit, Schönheit, Wohlgeratenheit, Tapferkeit, Geist, Güte der Seele, gegen das Leben selbst ...

Diese ewige Anklage des Christentums will ich an alle Wände schreiben, wo es nur Wände gibt .. Ich heiße das Christentum den Einen großen Fluch, die eine große innerlichste Verdorbenheit, den Einen großen Instinkt der Rache, dem kein Mittel giftig, heimlich, unterirdisch, klein genug ist, — ich heiße es den Einen unsterblichen Schandfleck der Menschheit.“ (VIII, 312 f.)

ZWEITER TEIL

Kritik

Achtes Kapitel

Die christliche Demut

Nietzsche lehnt jede Religion ab, weil er den Menschen zum Herrn der Erde machen will. Er soll sich nicht beugen vor irgendeinem ihm übergeordneten Wesen. Dazu soll er zu stolz sein. Darum hält auch Nietzsche unbedingt an seinem Stolz fest. Mag ihn selbst seine Weisheit verlassen, die er doch als geistiger Führer der Menschheit nicht entbehren kann, wenn dann nur sein Stolz bei seiner Torheit bleibt!

Wie Nietzsches Lehre ohne Stolz nicht denkbar ist, so das Christentum nicht ohne Demut.

Die Kernstelle im A. T. findet sich Micha 6, 8, wo es heißt, daß der Mensch weiß, was gut ist und was Jahwe von ihm verlangt: Nichts als Recht tun, Liebe üben und in Demut wandeln vor Gott. Der Stolze dagegen kümmert sich nicht um Gott, denkt nur an sich und übt Gewalt (Ps. 10 u. ö. besonders in den Propheten und Sprüchen).

Das rechte Verhalten zum Mitmenschen ist an die Demut vor Gott gebunden. Daß Hochmut vor dem Fall kommt, die Demut aber belohnt wird (Spr. 18, 12; vgl. Matth. 23, 12; 1. Petr. 5, 5) ist im Sprichwort als Wunsch und Lebenserfahrung ins Volksbewußtsein übergegangen und hat in dem plattdeutschen Märchen vom Fischer und seiner Frau einen humorvollen Ausdruck gefunden, hinter dem sich ein tiefer Ernst und echte Frömmigkeit verstecken.

Die Kernstelle für die christliche Demut findet sich Matth. 11, 29: „Nehmet mein Joch auf euch und lernet von mir, denn ich bin sanftmütig und von Herzen demütig." Unter den vielen andern Stellen, wo von der Demut die Rede ist, müssen wir Phil. 2, 6 ff. als die wichtigste ansehen. Doch nimmt sie eine Sonderstellung ein, weil hier die Demut Gottes vor Gott in Beziehung auf die Menschen behandelt wird. Sie gehört also mehr in die Dogmatik, als in die Ethik.

Die Stelle Matth. 11, 29 wird verschieden erklärt.

Wellhausen übersetzt: „Der ich sanftmütig bin" und erklärt *tapeinos tä kardia* nicht mit demütig gegen Gott und noch weniger

mit unterwürfig gegen Höherstehende, sondern mit sich herunterhaltend zu den Niedrigen. Er sagt: „Jesus wendet sich an die Ochloi und Näpioi; er lockt sie damit, daß er nicht hochmütig sei und das Volk, das nichts vom Gesetz weiß, nicht verachte, wie die Schriftgelehrten."

Aehnlich Klostermann, während Thieme Jesu Haltung als „leutselige Herablassung" beschreibt. (S. 214.)

In Haucks Realencyklopädie finden wir: „*Tapeinos tä kardia* bezeichnet ohne Zweifel eine Aufgabe für unsern Willen, die in der Nachfolge Jesu gelöst werden soll" und: „Daß die *tapeinophrosynä*, die Jesu Jünger von ihm gelernt haben, eine freudige Erhebung in Niedrigkeit gewesen ist."

Mit Recht fragt Weiß bei solcher Auslegung, was dann in diesem Zusammenhang das Lernen bedeuten soll. Jesus steht nicht im Gegensatz zu den herrischen und hochmütigen Pharisäern, so daß die Demut bei ihm daraus entstanden wäre, vielmehr gehören Sanftmut und Demut zu den Kardinaltugenden im Reiche Gottes. (Matth. 5, 5.)

In diesem Sinn sagt Wundt (S. 328): „Das Christentum barg auch von Anfang an eine sittliche Lebensanschauung, in der vor allem die Demut, der Gehorsam und die barmherzige Nächstenliebe als augenfällige Tugenden gepriesen werden."

Und bei Hirsch finden wir den Satz: „So sind desgleichen die sogenannten sittlichen Tugenden, z. B... die Geduld.. nur denkbar in und mit der Demut." (S. 122.)

Nietzsche übersetzt tapeinos mit „geduldsam". (VI, 453.)

Doch dürfte Nietzsche dabei weniger an philologische Genauigkeit als daran gedacht zu haben, ein Wort zu wählen, das in die „fromme seltsame Litanei zur Lobpreisung des angebeteten und angeräucherten Esels" paßt. Als Gelehrter würde Nietzsche sicher nie die Ansicht vertreten haben, daß die christliche Demut, wie Jesus sie uns vorgelebt hat, auch nur das geringste zu tun habe mit der bekannten Eselsgeduld. Jesus ist durchaus nicht „geduldsam von Herzen" gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer, die den Menschen unerträgliche Lasten aufladen, oder gegen die Wechsler, die den Tempel schänden. (Luc. 11, 46; Matth. 23, 13 ff.; Joh. 2, 15.)

In einem Höhepunkt seines Lebens, in dem er sich trotz seiner irdischen Hülle völlig eins weiß mit dem Vater, nennt sich Jesus demütig. Er sagt: „Ich bin demütig" und weist damit den Weg zu Gott, wobei er sich bewußt ist, welche Gewalt von seinen Worten ausgeht. Trotz aller Verworfenheit steht der demütige Zöllner Gott höher als der hochmütige Pharisäer, dem man nichts böses nachsagen kann. Obgleich der verlorene Sohn ein schandbares Leben hinter sich hat, während der ältere Bruder das väterliche Gebot nie übertrat, schließt der Vater den Heimgekehrten in die Arme, der andere steht in seinem Stolz von ferne.

Die Demut ist das erste Geschenk, das Gott dem Menschen anbietet, der sich von ihm entfernt hat. Der Mensch kann es annehmen oder hochmütig von sich weisen. Die Demut ist die Brücke, die den Verirrten über die Kluft bringt, die er zwischen sich und seiner eigentlichen Heimat sieht. Jesus hat die Menschen, die er zur Nachfolge aufforderte, oder die er heilte, nicht nach ihren ethischen Qualitäten oder nach ihrem Lebenswandel beurteilt, sondern nach der Willigkeit und Fähigkeit, das Wort Gottes anzunehmen.

So sagt Hirscher (S. 116): „Das ist die Demut des Gotteskindes, daß es alles, was es hat und ist, auf den Vater in Jesus Christus bezieht, nicht weil es der Wahrheit gemäß, nicht anders kann, sondern weil es nicht anders will."

Aehnlich S. 120: „Die Demut fällt durchaus mit der christlichen Erkenntnis zusammen. Wo sie mangelt, und in demselben Grade als sie mangelt, fehlt auch das Licht über Ursprung, über Natur ... Die Demut fällt auch und zwar wesentlich mit einer der christlichen Erkenntnis angemessenen Gesinnung zusammen."

So steht die Demut hinter der ganzen neutestamentlichen Verkündigung, auch wo sie nicht genannt ist. Sonst galt sie in der Antike als reines Gegenteil zum Hochmut, nicht als Tugend des freien Mannes, sondern als Kennzeichen des Sklaven und Plebejers. Daher sagt Nietzsche: „Die Sklaven haben die Demut und die Barbaren die Grausamkeit ins Christentum gebracht." (XII, 173.)

Kant faßt die Demut als eine Wirkung des gefühlten Atstandes zwischen dem seinsollenden Heiligen und unsrer sinnlichen Natur, eine Auffassung, die der christlichen fraglos in weitem Maße gerecht wird.

Die philosophische Ethik lehnt es dagegen fast durchweg ab, die Demut wesentlich in einer Herabsetzung des eigenen Wertes im Vergleich mit anderen Werten zu erkennen. (R. G. G. S. 1830 f.)

Nach Schleiermacher ist die Demut das ständige Bewußtsein des Unterschiedes zwischen Christus und uns.

Dagegen spricht aber, daß Jesus sich selber demütig nennt.

Daher sagt Ritschl (S. 601): „Das Schuldgefühl gehört nicht zu den notwendigen Bedingungen der Demut, da sie auch als Eigenschaft Christi feststeht."

Und Hirscher S. 115: „Man nennt dieses stehende, in das Bewußtsein seiner Mangelhaftigkeit, Unkraft und Sündigkeit eingetauchte Zurückbeziehen aller seiner Erhöhung auf die freie Gnade des dreieinigen Gottes die christliche Demut."

Der eigentliche Gegensatz zur christlichen Demut ist der Hochmut. Denn der Hochmütige verachtet seine Mitmenschen und enthält ihnen die Ehre vor. Der Demütige gibt jedem die Ehre, die ihm zukommt. Demut und Stolz brauchen sich nicht auszuschließen. Daher nennt sie Paulsen (S. 8) zwei „wohlbekannte Typen": „Der knechtisch Gesinnte, voll Hochmut und Niederträchtigkeit und der

frei Gesinnte voll hohen Stolzes, Ehrfurcht und tiefer Demut."

„Mit dem rechten Stolz und der rechten Demut wird sich endlich auch das rechte Selbstgefühl verbinden." (S. 103.)

Im Gegensatz zu den mittelalterlichen stolzen und grausamen Charakteren, die lieber einen Kreuzzug gegen Heiden unternahmen, als auf das Gebot der Nächstenliebe hörten, bekennt Luther:

„Das ist das allerschwerste unter den Dingen, daß man den soll für einen König predigen und erkennen, der eines so schändlichen Todes gestorben ist. Menschlich Fühlen streitet hart dagegen, der Vernunft ekelt davor, so sehr ist es wider allen Brauch; auch hat man dessen nirgend ein Exemplar."

Nietzsche fragt: „Wüßte man sich aus allem Raffinement des Geistes heraus überhaupt noch einen gefährlicheren Köder auszudenken? Etwas, das an verlockender, berauschender, betäubender, verderbender Kraft jenem Symbol des „heiligen Kreuzes" gleichkäme, jener schauerlichen Paradoxie eines „Gottes am Kreuze", jenem Mysterium einer unausdenkbaren letzten äußersten Grausamkeit und Selbstkreuzigung Gottes zum Heile des Menschen?" (VII, 315.)

Und weiter sagt Nietzsche: „Der Gott am Kreuz ist ein Fluch auf das Leben, ein Fingerzeig, sich von ihm zu erlösen." (XVI, 392.)

Luther geht den Weg der Demut und erlöst sich damit von seinem Stolz, wenn er in der Auslegung zum sechsten Psalm sagt:

„Stelle dir den Herrn und Erlöser vor, wie er mit der sanftmütigsten Liebe und Güte vor dem Vater auf den Knien liegt, mit deinen und der ganzen Welt Sünden beschwert, ihretwegen bitterlich weinend und sie zornig verabscheuend ... Was säumst du denn, mit ihm zu weinen und zu beten?"

Luther lernt Demut, solche Demut, wie sie seinem Willen, seinem Drängen, seinen Trieben völlig widerstrebt. Denn wenn er auch verzichtet hat auf Heiligsein und gutes Werk, so hat er immer noch die Seligkeit ertrotzen, wenigstens erfahren wollen. Nun aber findet sich in seinen Aufzeichnungen der erstaunliche Satz: „Das nämlich ist unbillig gegen Gott, wenn einer die Gerechtigkeit Christi will und sucht." Diese Erkenntnis ist die größte Leistung Luthers. Von nun an liest er fast in jedem Psalm, daß es die Demut ist, die selig macht. So Psalm 37: „Der Herr liebt das Gericht, daß sich der Mensch selbst anklage, richte, strafe, verdamme; denn die Demut selbst ist das Gericht." (Vgl. Thiel 210 ff.)

In den Thesen sagt Luther: „Der Mensch kann nichts anderes tun als Böses wollen und handeln. Der Wille ist nicht frei, alles zu tun, wenn ihm das Gute angezeigt wird. Der Mensch kann von Natur aus nicht wollen, daß Gott Gott sei, ja er wollte lieber, er wäre selber Gott und Gott wäre es nicht. Es ist eine Lüge, wenn man sagt: Ein Erwählter kann verdammt werden.. Gesegnet sind alle, die die Werke der Gnade Gottes tun."

Luther hat also ebenso wie Plato und Nietzsche das Gefühl gehabt,

er möchte Gott sein, und das Volksmärchen zeigt, daß dieser stolzeste aller Wünsche sogar weithin allgemein menschlich genannt werden darf.

Aber Luther hat sich gedemütigt unter die gewaltige Hand Gottes, während Nietzsche sich krampfhaft dagegen wehrte, den Schöpfer anzuerkennen. (Jes. 10, 15.)

Nietzsche will nicht zugeben, daß es ein Widerspruch in sich selbst ist, wenn der Mensch sich eines andern rühmt, als Gottes (Jer. 9, 23 f.; 1. Kor. 1, 31), weil von ihm und durch ihn und zu ihm alle Dinge sind. (Röm. 11, 36.)

Nietzsche hat durchaus recht, wenn er bei den Kreuzrittern echten Stolz vermißt und es als einen Wirrwarr der Gefühle bezeichnet, wenn sich hinter dem Kreuz Christi höhere Seeräuberei versteckt.

Bei Luther aber ist alles klar: Er ist aus einem Menschen, der wie nur einer auf seine Kraft stolz sein konnte, ein demütiges Gotteskind in der Nachfolge Jesu Christi geworden, und die Menschheit kann ihm nur dankbar sein, daß er sie vor der Erfüllung von Nietzscheis Traum bewahrt hat, Cesare Borgia auf dem Papststuhl zu sehen. Denn bei den Kreuzrittern finden wir doch viel wahre Demut, die große und unvergängliche Taten gewirkt hat, ein Cesare Borgia als Papst wäre nicht die Verkörperung des Lebens gewesen, wie Nietzsche meint, sondern das Chaos der Gefühle. Es wäre ein übler Schandfleck in der Geschichte, wenn ein Papst neben das Kreuz den Thyrsosstab gesetzt hätte und in den Kirchen dionysische Orgien schlimmster Art gefeiert.

Wundt weist mit Recht darauf hin, daß das Zentrum aller christlichen Ethik die Demut ist, was vielleicht nicht von allen Theologen genügend gewürdigt wurde, worauf die Dürftigkeit der Literatur hinweist. Aber eine demütige Lebenshaltung allein hätte nie das römische Reich erobern können, wie Nietzsche meint. „Dazu mußte sie von der Gewalt eines festen religiösen Glaubens getragen sein." Dieser feste Glaube muß das primäre sein; denn erst aus ihm heraus gewinnt die Demut Sinn und Verständnis für die Menschen, wobei es nicht in erster Linie auf das primäre und sekundäre ankommt. Deshalb ist es allzu erklärlich, daß alle Menschen, die nicht an Christus glauben, ein unerträgliches Aergernis in der Demut finden, oder daß die andern, weil sie sich nicht zur Demut durchringen können, sich entweder auch gegen Christus wenden oder aus seiner Person ein Zerrbild machen und alle, die noch von Demut reden, als Verräter an Christus hinstellen.

Weiter sagt Wund: „Das Christentum barg auch von Anfang an eine sittliche Lebensanschauung, in der vor allem die Demut .. der Gehorsam .. als gottgefällige Tugenden gepriesen wurden ... Den Armen und Gedrückten ein Trost begann diese neue Lehre doch auch den an Gütern Uebersättigten um seiner edlen Erhabenheit und Einfachheit willen zu imponieren." (S. 327 f.)

Ritschl beschließt einen längeren Exkurs über die Demut mit dem Satze: „Der gemeinsame Sinn aller dieser Deutungen kommt auf die Absicht der Unterordnung unter Gottes Fügungen hinaus." (S. 599.)

„Da ist eine von Herzen kommende Niedrigkeit, wo der Mensch für sich selbst nichts anderes sucht, als zum Mittel für etwas höheres zu werden, also zu dienen." (Realenz.)

„Die ihm offenbar werdende Gnade Gottes nimmt den Menschen gefangen und macht ihn frei von dem Zwang an das Ich." (R. G. G.)

„Die unmittelbare Erscheinung der religiösen Grundtugend der Demut ist die Stetigkeit und Stärke des Triebes zum Gebetsverkehr mit Gott, der die in jener geschehende Beziehung des ganzen Lebens auf Gott zum Ausdruck persönlicher Verehrung Gottes gestaltet." (Gottschick S. 252.)

Für Winnig ist Europas Ursprung sein Bekenntnis zum Kreuz, das die Vielheit der Völker zwischen Nordmeer und Mittelmeer verband. Gerade der Gegensatz zwischen der Demut des Christen und dem Stolz des Germanen hat die ruhenden Kräfte in Bewegung gebracht. Darum hat Gott uns das Kreuz gesandt. Alles Menschenwerk steht entweder in der Furcht vor Gott oder in der Auflehnung gegen Gott. In Rußland sehen wir die Folgen dieser Auflehnung, darum dürfen wir das Kreuz nicht lassen.

Sobald Nietzsche zum Angriff gegen die Religion vorgeht, ist er sich klar darüber, daß die Demut eine Hauptstütze des Glaubens an Gott ist. Das „Wohlbehagen an der eigen Kraft", die Selbstliebe und Selbstschätzung sind mit dem Glauben an einen Gott der Liebe nicht vereinbar. (II, 140.) Darum nennt Nietzsche ein Wesen, „welches einzig rein unegoistischer Handlungen fähig wäre, noch fabelhafter als den Vogel Phönix; es ist deutlich nicht einmal vorzustellen, schon deshalb weil der ganze Begriff „unegoistische Handlung" bei strenger Untersuchung in die Luft verstiebt." (II, 137.)

Das ist ganz richtig, wenn die Demut fehlt.

Es ist aber stark übertrieben, wenn man behauptet, Nietzsche habe das Christentum gar nicht gekannt (Schian S. 76) oder nur vom Hörensagen. Echter Religion sei er entweder nicht begegnet oder habe sie, wenn er ihr begegnete, nicht verstanden. (Schrempf S. 53.) Das hieße doch, daß Nietzsches Erzieher nur aus Tradition Christen gewesen sind. Nietzsches fanatischer Haß gegen das Christentum ist nur daraus zu erklären, daß er es nicht hat verstehen wollen, aber tief davon ergriffen war. Wenn er eigene religiöse Gedanken gehabt hat (Schrempf S. 52), dann hat er auch wirkliche Religiosität verstanden. Nur in diesem Fall sind wir berechtigt, ihn aus seinem Verhältnis zum Christentum heraus zu verstehen, wie Schrempf auch will. (S. 1 f.)

Nietzsche wirkt durch seine Flucht vor Gott typisch.

Er lehnt sich nun zunächst an Schopenhauer an, den er seinen

ersten und einzigen Erzieher nennt, weil er alles „Unkraut, Schuttwerk, Gewürm" weggeräumt hat, „das die zarten Keime der Pflanzen antasten wollte". (I, 392.) Er macht den Weg frei für die neue Weltanschauung, die Nietzsche dionysisch nennt.

Bertram widmet dem Ritter, Tod und Teufel ein psychologisch aufschlußreiches Kapitel (S. 42–63), das aber verwirrend wirkt, weil die Linie, die Nietzsche vor sich hat, nicht eingehalten wird.

Nietzsche strebt darnach, sein Leben ohne Gott einzurichten. Dazu kann er die Demut nicht brauchen. Wohl aber sucht er gegenüber der eisigen Leere, die ihn plötzlich umgibt, nach einer stützenden Hand. Die findet er bei seinem „Erzieher" Schopenhauer.

Er hat es dann auf das schmerzlichste empfinden müssen, daß der Kampf gegen die Demut sein ganzes Leben ausfüllen sollte. Er fühlte den extremen Stolz und die Demütigung kleinlicher Schwäche im Kontrast (XV, 160), konnte sich aber nicht zur wahren Demut durchringen.

So bekämpft er sie und macht die Erfahrung, daß er ihr machtlos gegenübersteht. Denn sie ist über alles erhaben und allein Gott untertan. Auch der Tod kann sie nicht töten. Niemand und nichts kann uns hindern, uns vor Gott zu beugen und uns durch seine Liebe in Christo zur allmächtigen Liebe emporziehen zu lassen.

Nietzsche macht den Versuch, sich darüber hinwegzutäuschen und greift dabei bedauerlicherweise zum Spott. Man kann ja bekanntlich über alles spotten.

So schreibt er in der Mitte seines philosophischen Schaffens:

„Zu der Demut" welche spricht: *Credo quia absurdum est*, und Vernunft zum Opfer anbietet, brachte es wohl schon mancher; aber keiner, so viel ich weiß, bis zu jener Demut, die doch nur einen Schritt davon entfernt ist, und welche spricht: *Credo quia absurdus sum.*" (IV, 286.)

Wenn man sich in die Scholastik vertieft, so versteht man, wie gerade die Klügsten zu dem Satz kommen konnten: *Credo quia absurdum est.* Dann vergeht einem der Spott und man kommt nicht auf den Gedanken, die christliche Demut mit der Selbstverdummung gleichzusetzen, auch wenn man weiß, daß dieser Welt Weisheit Torheit bei Gott ist. (1. Kor. 3, 19.)

Als Nietzsche sich mit dem Zarathustra und den Vorarbeiten zu seinem zusammenfassenden Hauptwerk unter dem Titel „Der Wille zur Macht" beschäftigt, wird seine Stellung zur Demut schwankend.

Auf der einen Seite gehört sie zu den Eigenschaften, die zu dem vornehmen Menschen nicht passen; sie ist eine Schwäche, eine ängstliche Niedrigkeit. (VII, 244, 329.)

Auf der andern Seite spricht es in seiner stillsten Stunde ohne Stimme zu ihm: „Was liegt an dir? Du bist mir noch nicht demütig genug. Die Demut hat das härteste Fell." (VI, 216.)

Nietzsche möchte etwas ähnliches erleben wie die Propheten Gottes.

Er schreit vor Schrecken bei dem Flüstern. (Hi. 4, 12 ff.) Er will dem geheimnisvollen Befehl trotzen wie Mose. (Ex. 4, 13.) Er fürchtet den Spott der Menschen. (Act. 17, 32.) Und so rettet er sich zur Demut: „Was trug nicht schon das Fell meiner Demut!" (VI, 216 f.)

Das Erlebnis der alttestamentlichen Propheten ist aber ganz unmittelbar, wenn Jahwes Hand auf ihnen lastet (Jer. 20, 7 ff.; Ez. 1, 28; 2, 1 ff. u. ö.), während wir bei Nietzsche den Eindruck des Gemachten, Theatralischen nicht los werden. Die Propheten beugen ihren Stolz wenn er sich Gott widersetzen will (Jes. 2, 11), so daß Gott allein erhaben ist, Zarathustra will sich selber als Untergehender segnen. (VI, 322.) Das sind Worte eines tönenden Erzes und einer klingenden Schelle. (VI, 315.)

Das empfindet Nietzsche auch selber, und in seinem Unmut läßt er sich dazu hinreißen, von dem harten Fell der Demut zu reden. Davor hätte ihn der Takt bewahren müssen, den er den Priestern und besonders Luther oft abspricht.

Nietzsche erfährt von Anfang an, daß sein Kampf gegen die christliche Demut aussichtslos ist, eine Erfahrung, die jeder macht, der sich bewußt mit dem Christentum beschäftigt.

Neuntes Kapitel

„Was geht uns Söhne Gottes die Moral an!"

Jenseits von Gut und Böse VII, 108.

Nietzsche meint, Jesus habe „der Vernichter der Moral" sein wollen. Der Anblick der moralischen Entrüstung der Guten habe selbst ihn zum Fluchen gebracht. (XII, 266.) Er faßt das Urteil Jesu über die Moral in die Worte zusammen: „Das Gesetz war für Knechte! Liebt Gott, wie ich ihn liebe, als sein Sohn! Was geht uns Söhne Gottes die Moral an!" (VII, 108.)

Da aber Nietzsche das herrschende Christentum für einen sanften Moralismus (IV, 88) hält, so ist klar, daß Jesus gescheitert ist. Er hat nicht gewußt, daß „die Moral selber der erste Sündenfall, die Erbsünde" ist. Das ist dem Erkennenden vorbehalten geblieben. (XII, 265.) Man wird frei von der Moral, wenn man erkennt, wie sie entstanden ist, was sie ist, und wozu sie gemacht worden ist. Da Nietzsche das alles klar erkannt zu haben meint, so vollzieht sich in ihm und seinen Jüngern die Selbstauflösung der Moral.

Nietzsche ist in dem weit verbreiteten Irrtum befangen, daß man Tatsachen dadurch aus der Welt schaffen kann, daß man sie leugnet.

Die Erfahrung lehrt uns, daß der Mensch ein Bewußtsein seiner Sünde hat. (Röm. 1, 19.) Er weiß, daß er den Zorn Gottes verdient, und wenn er sich dieser Erkenntnis nicht verschließt, bringt sie

ihn zur Verzweiflung. Die Größe dieser Verzweiflung ist ein Gradmesser für die Größe der sittlich-religiösen Persönlichkeit. Doch braucht man kein Luther zu sein, um sie erleben zu können.

Nietzsche will sie nicht erleben. Er will kein Sünder sein. Er will nicht an seine Brust schlagen wie der verlorene Sohn. Darum verschließt er die Augen vor dem entsetzlichen Bild der Sünde, die den Menschen von dem Urquell des Lebens, von Gott abschließt. Zu seiner eigenen Beruhigung nennt er im Gegensatz zu Jesus die christliche Lehre „die ausschweifendste Durchfigurierung des moralischen Themas, welche die Menschheit bisher anzuhören bekommen hat". (I, 9.) Hinter einer derartigen Lehre sieht er den „ingrimmigen, rachsüchtigen Widerwillen gegen das Leben selbst". (I, 9.) In der gleichen Zeit seines Schaffens behauptet er, eigentlich sei nur der moralische Gott widerlegt (XIII, 75) und das Christentum werde an seiner Moral zugrunde gehen. (XVI, 417.) Wenn aber der moralische Gott widerlegt ist, kann die Moral, die sich im Christentum ohnedies nicht mit der Wirklichkeit berührt (VIII, 231), das Christentum nicht vernichten.

Da Nietzsche merkt, daß er mit der christlichen Moral nicht fertig wird, nennt er den moralissch redenden Christen die verlogenste Art Mensch und bringt es fertig, Luther als Beispiel dafür zu nennen: „Ein greulicher Anblick, weichlich — sentimental, furchtsam, aufgeregt — — komisch! Wie der „Wahrheitssinn" erwacht und gleich wieder einschläft!" (XIII, 310.)

Wir vermissen hier ebenso die Ruhe wie die Objektivität des Erkennenden, für den sich Nietzsche in besonderem Maß hält.

Noch weiß er am Schluß der Morgenröte nicht, was einmal die moralischen Gefühle und Urteile ablösen wird. (IV, 307.) Darum will er als „Chemiker" experimentieren, was bei solcher Unsachlichkeit unbedingt mißlingen muß.

So nimmt er den Geschmack zu Hilfe und nennt die Moral etwas, vor dem man sich ekeln muß. Er greift zum Spott, den man bekanntlich immer noch anwenden kann, wenn man keine Gründe mehr vorzubringen weiß, und rät den „Moralpredigern", sie sollten sagen, Moral sei etwas Verbotenes, um so die Menschen dafür zu gewinnen. (V, 222 f.)

Er setzt den Spott fort in dem Zarathustra-Kapitel „Von den Lehrstühlen der Tugend" (VI, 37 ff.), deren Weisheit der Schlaf ohne Träume als Sinn des Lebens sein soll. Erbärmlich und dürftig zugleich ist die Anspielung auf die Seligpreisungen am Schluß des Kapitels.

„Mit Donnern und himmlischen Feuerwerken" will Nietzsche den Tugendhaften vorhalten, daß sie Lohn erwarten für ihre Tugend, was mit seinem Stolz nicht vereinbar wäre. Unreinlich erscheinen ihm die Worte: Rache, Strafe, Lohn, Vergeltung. Er möchte, daß die Menschen auch noch dieser Worte müde werden. (VI, 135 ff.)

Ist es nicht eines Nietzsche unwürdig, sich an solchen Worten aufzuhalten? Was liegt denn an Worten? Es ist viel zu viel über das Wort Lohn im N. T. geschrieben worden. Wer die Gotteskindschaft erlebt hat, der weiß, daß von Lohn in einem Sinn, dessen man sich schämen muß, nicht die Rede sein kann. Gerade aus der christlichen Demut heraus dürfen wir sagen: Was geht uns Söhne Gottes die Moral an? Das göttliche Feuer, das in Jesus brennt, verzehrt allen Schmutz. Das Gotteskind kann nicht sündigen. Wie sollte es für etwas belohnt werden, was selbstverständlich ist?

Verfällt nicht Nietzsche selber dem „Kampf unter der Peitsche" (VI, 136), wie er die Tugend nennt, wenn er Wollust, Herrschsucht, Selbstsucht in alle Höhen hebt und die Selbstlosen weltmüde Feiglinge und Kreuzspinnen nennt (VI, 274 ff), weil der Selbstsucht alles Demütige gering gilt? „Ob einer vor Göttern und göttlichen Fußtritten knechtisch ist, ob vor Menschen und blöden Menschenmeinungen: Alle Knechtsart speit sie an, diese selige Selbstsucht." (VI, 279.)

Jesus will die Menschen selig machen. (Matth. 5, 1 ff.) Nietzsche meint, der bisher moralischte Mensch sei des Glaubens gewesen, der der einzig berechtigte Zustand des Menschen im Angesicht der Moral sei die tiefste Unseligkeit. (IV, 100 f.) Also weg mit dieser Ursache der Unseligkeit! Schon allein die erste Stufe der Moralität, die Unterordnung unter das Herkommen erzeugt Unbehagen. (XI, 35.) Aber die Rückeroberung des natürlichen Stolzes, irgendeine Auflehnung gegen die herrschende Moral ist bei dem durch die Moral einmal Gedemütigten (XI, 270) mit derartigen inneren Qualen verbunden, daß er als Mörder des Gesetzes dem Wahnsinn verfällt. (IV, 23.)

Um nun den Menschen von der demütigenden Sklavenmoral, die zunächst gesiegt hat (VII, 315), zu befreien, bekennt sich Nietzsche zum Determinismus. Aber nicht in der Form, wie die großen Kirchenlehrer, um die Notwendigkeit der Erlösung durch Christus zu zeigen, sondern um sich in den Mittelpunkt zu stellen. Denn das ist ihm der Sinn des Determinismus: „Ich selber bin das Fatum und bedinge seit Ewigkeiten das Dasein." (XII, 399.)

Im Gegensatz zu Luther lehnt Nietzsche jedes Prädikat über den Menschen ab. Er ist so wie er ist und kann dafür nicht zur Rechenschaft gezogen werden. Sowohl Umformung als auch Besserung haben in diesem Rahmen keinen Platz. Luther hat immer wieder den Finger darauf gelegt, daß der Mensch in einem Schuldverhältnis zu Gott steht, das er aus eigener Kraft nicht lösen kann, weshalb er täglich demütig um Hilfe und Verzeihung bitten muß (Vgl. Kleiner Katechismus: Der Glaube, das Sakrament der Taufe und der Abendsegen). *Potius aguntur quam agunt filii Dei.* (WA 1, 649.)

Nietzsche nennt den freien Willen „das anrüchigste Theologen-Kunststück, das es gibt, zum Zweck, die Menschheit in ihrem Sinne

verantwortlich zu machen ... Die Menschen wurden „frei" gedacht, um gerichtet, um gestraft werden zu können ... Das Christentum ist eine Metaphysik des Henkers .." (VIII, 99 f.)

Um aber seinen Stolz zu retten erfindet Nietzsche die widerspruchsvolle Formel: „Frei im liebevollsten Muß" (V, 207) und läßt seinen Zarathustra sagen: „Wollen befreit: Das ist die wahre Lehre von Wille und Freiheit." (VI, 125.) Bittend muß sich der herrische Zufall vor seinem Willen auf die Knie legen (VI, 250), und nichts Erfreulicheres scheint ihm auf Erden zu wachsen, als ein hoher starker Wille. (VI, 408.)

Solche Sätze passen schlecht zu Nietzsches Glauben an die absolute Notwendigekit und Unverantwortlichkeit. (II, 108; XVI, 322 u. ö.)

Sodann will Nietzsche die „Sklavenmoral" durch seine Umwertung aller Werte aus der Welt schaffen.

Auf die uralte Frage: Was ist gut? Gibt Nietzsche die Antwort: „Alles, was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst im Menschen erhöht."

Auf die Frage: Was ist schlecht? Antwortet Nietzsche: „Alles was aus der Schwäche stammt." (VIII, 218.)

Wir stimmen ihm bei, wenn er unter der Macht die Herrschaft, den Sieg über sich selbst, unter Schwäche die Nachgiebigkeit gegen die Sünde versteht.

Das wäre das einzige, was den Menschen stolz machen könnte, allerdings unter der Voraussetzung, daß er sich bewußt ist, nur mit Gottes Hilfe über die Sünde Herr werden zu können.

Nietzsche verwirft die Begriffe gut und böse als relativ. (VII, 33.) Das ist durchaus richtig, wenn sie ohne den Glauben an Gott gebraucht werden.

Aber sind die Begriffe stark und schwach, die Nietzsche an die Stelle von gut und böse setzen will, nicht ebenso relativ?

Stark ist, wer sich selbst behauptet, sagt Nietzsche.

Ist nicht vielmehr das umgekehrte richtig?

Schwach nennen wir doch gerade den, der nicht Herr zu werden vermag über seine Leidenschaften und Begierden, vor allem über seine Selbstsucht und alles, was den Menschen an das irdische bindent. Schwach nennen wir den, der es nicht vermag, sich gegen sich selber zu entscheiden. Stark nennen wir den, der nicht mehr sich selber lebt, sondern sich in bewußte Abhängigkeit von Gott stellt. Das hat nichts mit Furcht zu tun, wohl aber gehört eine ungeheure Willenskraft dazu, mit Augustin in den Confessiones zu sagen: „Ich bin nicht mehr mein eigener Herr, wenn es auch so scheint, sondern nur ein Instrument von Dir, o Gott! Hier lege ich alles, was ich bin, zu Deinen Füßen."

Es ist der unbeugsame Stolz, der nur von stark und schwach etwas wissen will, der Stolz, der auch den Willen des Menschen beugt. Daher sieht Nietzsche in den Priestern die Willensverderber, die

Immoralisten dagegen sind ihm die stärkste Macht; sie bauen die Welt nach ihrem Bild. (Gen. 1, 27; XV, 225.) Ist erst einmal wieder die Unmoralität als der natürliche Zustand erkannt, wofür Anzeichen vorliegen (XV, 229), so kann die Axt an das metaphysische Bedürfnis der Menschheit gelegt werden. (XV, 80.) Denn alle Metaphysiker halten an dem Glauben an die Moral fest. (XV, 155.) Wir brauchen Herrenmenschen, die sich auf müde Kulturen werfen und vermöge ihres seelischen Uebergewichts den Sieg davontragen. Diese Herrenmenschen aber entstehen aus übermoralischen Raubmenschen. (VII, 235 f.) Nietzsches Herrenmensch will lieber verschmachten in seinem antimoralischen Stolz, als sich der Gnade Gottes empfehlen, wie der arme Lazarus im Gleichnis, an das sich Nietzsche anlehnt. (VI, 303.)

Aber doch hat Nietzsche Zeiten, wo sein Stolz ins Wanken gerät. Nachdem er sein „*non plus ultra*", den Zarathustra geschrieben hat, sträubt sich seine Feder nicht, folgenden Satz zu Papier zu bringen: „Der Gedanke an den Selbstmord ist ein starkes Trostmittel: Mit ihm kommt man über manche böse Nacht hinweg." (VII, 107.)

Wer den Glauben an Gott und die Demut vor dem Schöpfer für menschenunwürdig hält, der darf nicht die Flucht aus dem Leben als Rückendeckung nehmen. Ist der Selbstmord nicht auch eine Moral? Wenn auch eine umgekehrte? (VII, 248.) Ist er nicht die Abkehr vom Willen zum Dasein? (XV, 148.)

Getrieben von seinem Größenwahn, der in dem Wunsch gipfelt, selbst Gott zu werden, sucht Nietzsche die christliche Moral, die nur Sinn hat auf dem Untergrund der Liebe zwischen Gott und Mensch, dafür verantwortlich zu machen, daß der Mensch nicht höher kam. Er kennt die Kraft des christlichen Glaubens und möchte diese Kraft für seine Zwecke nutzbar machen. Darum bedauert er, daß die menschliche Unschuld nicht als Glaubensartikel aufgestellt worden ist. (XV, 255.) Darum sind ihm Verbrecher, die mit einem gewissen düstern Ernst ihr Schicksal festhalten, hundertmal mehr wert als Christen, die sich vor dem Kreuz demütigen.

Nietzsche hat vollkommen recht, wenn er die christliche Moral als unmenschlich bezeichnet. „Es ist unmenschlich, da zu segnen, wo einem geflucht wird. (VII, 110.)

Wenn Jesus die Menschen, die von Gott abgefallen sind, wieder zu Gott bringen will, so muß er „Unmenschliches" von ihnen fordern. Wie könnten sie auf Grund ihrer verdorbenen Menschlichkeit den Weg zu Gott finden? Stünden nur menschliche Eigenschaften, der Mensch als Sünder im Mittelpunkt der Bibel, dann hätte Feuerbach mit seiner Behauptung, die Bibel sei ein reines Menschenwerk, fraglos recht.

Dem gegenüber stehen Paulus und die Reformatoren auf dem Boden der Wirklichkeit, wenn sie den Menschen als grundsätzlich böse ansehen und ein Leben unter der Demut von ihm fordern. So

nur kann er seiner eigentlichen Bestimmung, ein Kind Gottes zu sein, wieder zugeführt werden. Nur einen „Herrenmenschen", wie Nietzsche kann die „Vertraulichkeit" zwischen Gott Vater und seinen Kindern abstoßen. Nur er kann die Herrenmenschen gut nennen und von den „Herdenmenschen" verlangen, daß sie allein für die Herrenmenschen da seien. (VII, 289.)

Immer wieder versucht Nietzsche, das Christentum durch die Bezeichnung seiner Moral als einer Herdenmoral der Lächerlichkeit preiszugeben. (VII, 135; XIV, 67 u. ö.) Wir nehmen den Ausdruck im Hinblick auf Joh. 10 gern an. Die Feinde des guten Hirten streiten sich über die Bedeutung seiner Worte. (Vers 19.) So bedenkt auch Nietzsche nicht, daß dem Verkünder der Liebe Gottes Sklaven und Herren gleich willkommen sind. Nirgends aber hat Jesus um die Aufhebung der Sklaverei gekämpft. Vor Gott sind die Menschen gleich; denn vor ihm ist der Unterschied zwischen dem ersten und letzten Menschen so gering, daß er gar nicht ins Gewicht fällt. Unter sich aber sind die Menschen verschieden. (Sir. 10, 35; 2. Kor. 10, 17.) In der Gemeinde wird das, was den einzelnen heraushebt, durchaus nicht als unmoralisch angesehen. Der Beruf des Knechtes ist an sich nicht christlicher als der des Herrn. Es wird nur erfahrungsgemäß dem Reichen und Mächtigen schwerer, ins Reich Gottes zu kommen, als dem Armen und Schwachen (Matth. 19, 24; Luc. 16, 20 ff.), und die Reichen werden vor Stolz gewarnt. (1. Tim. 6, 17.)

Die Gedanken Nietzsches erinnern an die Ausführungen der Sozialdemokraten, die darin Nietzsche gleichen, daß sie auch christliche Werte für ihre Zwecke zu verwenden suchen. Das ist aber ein Widerspruch in sich selbst, weil der Christ alle Werte auf Gott bezieht. Daher kann die christliche Gemeinde niemals weltliche Maßstäbe an ihre Ethik anlegen. Bedenkt man das nicht, so ist der Phantasie Tür und Tor geöffnet, um die Herkunft der Moral zu konstruieren. (VII, 301 ff.)

Schließlich schafft Nietzsche, der Antimoralist, in dem sich die Moral auflöst, doch noch eine neue Moral.

Er wartet auf seine Stunde, umgeben von alten zerbrochenen und neuen, halb beschriebenen Tafeln.

Aber nicht nur in der Form, sondern auch im Inhalt lehnt er sich an Mose und Jesus an. Auch sie wollen die Vergangenheit erlösen, wollen an der Zukunft schaffen. Auch sie wollen, daß wir an unsern Kindern gut machen, daß wir ihre Väter sind. Auch sie mahnen, daß wir uns nicht fort-, sondern hinaufpflanzen. (VI, 287 ff.; 102.)

Nur wartet Nietzsche vergeblich auf seine Stunde (VI, 287), weil er nur auf sich wartet. Und das hat keinen Sinn.

Auch sind seine Worte nur eben Worte, weil er nicht die Kraft geben kann zum Vollbringen. Schaffen kann eben nur der Schöpfer,

und wer nicht die Demut aufbringt, sich in diese Tatsache zu schicken, der muß scheitern.

Bei Jesus versteht sich das Moralische von selbst. Darum ist er der Vernichter der Moral. Die Söhne Gottes geht die Moral nichts mehr an. Faßt doch Jesus das ganze Gesetz in das Gebot der Liebe zusammen. Läßt sich der Mensch von der Liebe durchdringen, die Gott ihm jeden Augenblick schenkt, so braucht er keine Moral mehr. Ganz von selbst bleibt er demütig (Jes. 45, 9), was er nur als Erhöhung der Seligkeit empfinden kann, wie das Kind sich freut, wenn die Eltern sich um es kümmern.

Bei seinem Kampf um die Moral dreht und windet sich Nietzsche ohne zu einem wirklichen Ergebnis zu kommen. Er ist mit ganz ungenügenden Mitteln an die Umwertung aller Werte gegangen, weshalb ihm seine Gegner geradezu einen Verbrecher genannt haben. (Adolf Meyer S. 20.) Der Jünger Jesu hat die Stadt der Moral längst verlassen. Lebt er doch in der göttlichen Gnade, die ihn durch die Neugeburt völlig umgestaltet hat, so daß kein Platz mehr ist für Ankläger und Richter, wohl aber für die Demut, die da spricht: Gott alles in allem.

Nietzsches Gedanken über Moral sind durchaus nicht einheitlich, und er täuscht sich über sich selbst, wenn er gegen den Schluß seines Schaffens meint, er habe von Anfang an die Moral als die Verneinung des Lebens empfunden und habe gegen diese Gefahr der Gefahren die antichristliche Gegenwertung des Lebens gestellt. (I, 10.)

Jesus gestaltet den Menschen von innen her um, so daß sich die Sitte von selbst ergibt. Nietzsche will von außen her die Sitte schaffen, was sich praktisch immer als wirkungslos erwiesen hat.

Zuletzt findet Nietzsche aus seinem ergebnislosen Kampf gegen die demütige Liebe des Christen einen eigentümlichen Ausweg: „Wir Immoralisten brauchen die Macht der Moral: Unser Selbsterhaltungstrieb will, daß unsre Gegner bei Kräften bleiben — er will nur Herr über sie werden." (XV, 404.)

Nietzsche möchte wieder einmal demütig werden, aber als Sklave seines Stolzes muß er sich dagegen auflehnen und sein Nein! Schreien.

Kommet her zu mir alle ...

Zehntes Kapitel

Gehe hin und tu desgleichen

Luk. 10, 37.

Wahre christliche Demut zeigt sich in der Liebe zum Nächsten. Gelingt es Nietzsche, zu beweisen, daß die Nächstenliebe etwas lebensfeindliches ist, so ist er in der Bekämpfung der christlichen Demut einen entscheidenden Schritt weitergekommen.

Darum setzt er die Nächstenliebe dem Mitleiden gleich, das nur das Leiden verdoppelt (IV, 141) und als Multiplikator des Elends wie als Conservator alles Elenden die Praxis des Nihilismus ist. (VIII, 222.)

Nietzsche behauptet dann weiter, recht gehört werde keine andre Religion mehr gepredigt als Mitleiden. Trotz ihrer Eitelkeit und trotz des Lärms, den sie machten, hätten alle Prediger einen heiseren, stöhnenden, echten Laut von Selbstverachtung. Einen ähnlichen Gedanken findet er schon bei Galiani, der an Frau d'Epinay schreibt: „Der Mensch der „modernen Ideen", dieser stolze Affe, ist unbändig mit sich selbst unzufrieden: Dies steht fest. Er leidet, und seine Eitelkeit will, daß er nur „mitleidet"..." (VII, 175.)

Somit ist Nietzsches Aufgabe klar: Er muß den Menschen von seinem Affenstolz erlösen, der aus dem Mitleiden kommt und ihm den echten Adlerstolz verschaffen.

Es entbehrt aber jeden Grundes, daß Nietzsche das Christentum für die Mitleidsmoral verantwortlich macht.

Das Wort Mitleid an sich kommt im Neuen Testament nur im Hebräerbrief einige Male vor, in den Evangelien überhaupt nicht. Weder steht es in den Reden Jesu, noch hat es einer der Verfasser der Evangelien gebraucht. Mit Recht sagt Arnold: „Von der Mitleidsmoral, die Nietzsche als besonders schwächend empfunden hat, finden wir im Neuen Testament nicht ein einziges Wort." (S. 95.)

Es ist durchaus im Sinne Jesu, wenn man es als Zeichen der Schwachheit ansieht, daß mitleidigen Gefühlen nachgegeben wird. Wäre das Christentum auf dem Mitleiden aufgebaut, so könnte es mit Gott, dem Schöpfer und Erhalter der Welt nichts zu tun haben.

Tatsächlich aber ist das Mitleid im Christentum etwas durchaus sekundäres und steht keineswegs an erster Stelle. Vielmehr geht Jesus von der Liebe zu den Menschen aus, und darum findet sich auch das Wort Liebe unzählige Male in den Reden Jesu, wie überhaupt im N. T.

Wo aber hat Jesus einem Menschen geholfen aus Mitleid?

Oft ist der unmittelbare Grund nicht angegeben, wie Matth. 8 u. ö.

Der einzige Grund, der sonst genannt wird, ist die freudige Verwunderung Jesu über den Glauben, den er bei den Menschen findet. So Matth. 9, 1 ff.

Jesus heilt den Gichtbrüchigen nicht etwa aus Mitleid, davon steht kein Wort da, sondern weil er den Glauben seiner Verwandten gesehen hat.

Wie oft findet sich das Wort: Dein Glaube hat dir geholfen! Ja, der Glaube ist geradezu die Bedingung dafür, daß die Menschen Hilfe von Jesus erlangen können. So Matth. 9, 27. Jesus fragt die Blinden: „Glaubt ihr, daß ich euch solches tun kann?" Und erst nachdem sie ja gesagt haben, rührt er ihre Augen an.

Vielleicht ließe sich die Stelle Matth. 14, 14 dagegen anführen. Aber sie scheint mir doch zu allgemein gehalten, als daß sich darauf eine Ansicht aufbauen ließe, die zu der ganzen Art Jesu nicht paßt. Außerdem ist das Volk Jesu auch aus Glauben in die Wüste nachgefolgt.

Natürlich finden sich Zeichen des Mitleids bei Jesus, wie Matth. 9, 36: Und da er das Volk sah, jammerte ihn desselben; denn sie waren verschmachtet und zerstreuet wie die Schafe, die keinen Hirten haben". Aber es handelt sich hier nicht um ein Mitleiden der Schwäche, sondern der Tat, die aus der Liebe kommt.

Wer nicht auch hart sein kann gegen die Menschen, der liebt sie nicht. Wer aus Mitleid zu allem ja sagt, der ist der größte Feind seiner Nächsten. Jesus konnte sehr hat sein, angefangen bei der Tempelreinigung bis zu dem scharfen Wort an Petrus wegen seiner Warnung (Matth. 16, 22 f.), die ihm doch nur die Angst um seinen Herrn eingegeben hat. Nicht wenige, die sich als Jünger Jesu bekannten, haben Anstoß an dieser Härte genommen und gemeint, solche Reden paßten nicht in den Mund der ewigen Liebe und Barmherzigkeit.

Wie kommt es aber, daß Nietzsche das Christentum so falsch verstehen konnte?

Nietzsche verwechselt äußerliche religiöse Uebungen mit Religion. Daher sagt er: „Verhältnismäßig war nämlich kein Volk jemals christlicher als die Deutschen zur Zeit Luthers." (V, 177.)

Und doch ist es für jeden unbefangenen Beurteiler klar, daß ein Papst wie Alexander VI. dem Antichristen näher gestanden hat als einem Christen, daß die katholische Kirche um 1500 mit dem, was Jesus wollte, nicht mehr das geringste zu tun gehabt hat.

Es ist unsachlich, das Christentum für das verantwortlich zu machen, was die Menschen damit angefangen haben. Nietzsche behauptet aber, das Mitleid gehöre zum Wesen des Christentums, weil viele Menschen, die Christen sind und sich bemühen, als Christen zu leben, zu schwach sind, um ihr Mitleiden zu überwinden.

Wer so an der Oberfläche stehen bleibt und nur von außen her das Christentum beurteilt, anstatt auf den Kern zu gehen, der muß zu falschen Ergebnissen kommen.

Darum ist Nietzsche das Verständnis für die Nächstenliebe nicht aufgegangen.

So schreibt er in der Fröhlichen Wissenschaft, (V, 53): „Unsre Nächstenliebe — ist sie nicht ein Drang nach neuem Eigentum? Und ebenso unsre Liebe zum Wissen, zur Wahrheit? Und überhaupt all jener Drang nach Neuigkeiten? .... Wenn wir jemanden leiden sehen, so benützen wir gerne die jetzt gebotene Gelegenheit, Besitz von ihm zu ergreifen; dies tut zum Beispiel der Wohltätige und Mitleidige, auch er nennt die in ihm erweckte Begierde nach neuem Besitz „Liebe" und hat seine Lust dabei wie bei einer neuen ihm

winkenden Eroberung. Am deutlichsten aber verrät sich die Liebe der Geschlechter als Drang nach Eigentum."

Ich glaube, Nietzsche hat in diesem Abschnitt nur die Mutterliebe vergessen, sonst wäre die Aufstellung vollständig.

Daß die Geschlechterliebe den Wunsch nach neuem Eigentum in sich trägt liegt auf der Hand. Die Liebe zum Wissen ebenfalls, sofern man nicht etwas besonderes mit seinem Wissen vorhat. Aber dann ist es schon mehr die Liebe zum Zweck, als zum Wissen an sich.

Die Liebe zur Wahrheit?

Wie so ein Wahrheitsfanatiker, der um alles in der Welt für die Wahrheit eintreten will, einen Hang nach neuem Eigentum haben soll, verstehe ich nicht. Oder sollte Nietzsche die Wahrheit gemeint haben, die der Vielwissende findet? Das wäre nicht schlechthin Liebe zur Wahrheit.

Keineswegs aber liegt der Drang nach neuem Besitz der Nächstenliebe zugrunde.

Worin sollte sich dieser Drang in dem Gleichnis vom barmherzigen Samariter zeigen, das uns in unübertrefflicher Weise zeigt, was Nächstenliebe ist?

Nietzsche würde vielleicht sagen: In dem Lohn, den der Barmherzige im Himmel erwartet. Wenigstens dürfte ihm etwas derartiges vorschweben, wenn er am Schluß des angeführten Aphorismus sagt: „Es gibt wohl hier und da auf Erden eine Art Fortsetzung der Liebe, bei der jenes habsüchtige Verlangen zweier Personen nach einander einer neuen Begierde und Habsucht, einem g e m e i n s a m e n höheren Durste nach einem über ihnen stehenden Ideale gewichen ist." (V, 54.)

Aber auch das würde nur wieder zeigen, wie sehr Nietzsche von einem falschen Verständnis der christlichen Nächstenliebe ausgegangen ist. Er sieht in der Liebe zu den Kranken, Verunglückten, Lasterhaften und Zerbrochenen die schlimmste aller Verzärtelungen.

Darum fragt er: „Ihr wollt womöglich — und es gibt kein tolleres „womöglich" — das Leiden abschaffen? Und wir? Es scheint gerade, wir wollen es lieber noch höher und schlimmer haben, als es je war. Wohlbefinden, wie ihr es versteht, das ist ja kein Ziel, das scheint uns ein Ende! Ein Zustand, welcher den Menschen alsbald lächerlich und verächtlich macht, der seinen Untergang wünschen macht! Die Zucht des Leidens, des großen Leidens – wißt ihr nicht, daß nur diese Zucht alle Erhöhungen des Menschen bisher geschaffen hat? (VII, 180.)

Nietzsche bemerkt auch hier wieder nicht, daß er das verzerrte Christentum im Auge hat. Wo wird denn die lebenerhaltende Bedeutung des Leidens stärker betont, als in der Bibel? (Hi. 5, 17; 2. Kor. 4, 7 ff.; Jak. 1, 2; Hebr. 12, 5 ff. u. ö.) Und kann man den Sieg des Lebens über den Tod noch deutlicher darstellen, als in der Betrachtung des Leidens und Sterbens Jesu, wie wir sie bei

den Verfassern der neutestamentlichen Bücher und ihren Nachfolgern finden?

Der Kampf Nietzsches gegen alles, was nur irgendwie an Mitleiden erinnert, kommt daher, daß er selber sehr mitleidig war und sich davon befreien wollte.

Es wird erzählt, er sei überwältigt von Mitleiden in Italien einem zerschundenen Pferd um den Hals gefallen. Das kann man sich wohl von ihm denken. Er kämpft gegen seine Anlage, ohne damit fertig zu werden. Wenn er alles, was er von seinem Standpunkt aus für verwerflich hält, überwunden hat, dann bleibt noch das Mitleiden als letzte Gefahr für ihn und sein Werk, als letzte — Sünde. (VI, 351.) Hier wendet er das Wort Sünde an, weil er fühlt, daß er aus eigener Kraft nicht damit fertig wird.

Nur aus seinem Mitleiden heraus ist es zu erklären, daß er nicht wollte, daß Menschen, die er schätzte, und von denen er wußte, daß sie christlich gesinnt waren, seine Bücher lesen. (Brief von Frau Fyne an Nietzsches Mutter vom 31. 3. 1889.) Er hätte es wohl gar nicht ertragen, wenn seine Mutter ihrem Glauben untreu geworden wäre. Hält sie es doch selbst für möglich (Briefe an Overbeck vom 15. April 1891 und 31. Dezember 1894), daß die Grundfesten ihres Glaubens durch das Lesen der Schriften ihres Sohnes erschüttert werden könnten.

In der letzten Zeit seines Schaffens findet Nietzsche gar praktische Möglichkeiten, um das Mitleid aus der Welt zu schaffen, freilich keine neuen, und vor allem keine neuen Methoden. Er rät, Gelegenheiten zu schaffen, damit jeder sich selber helfen könne und es ihm freistehe, ob geholfen werden solle. (IV, 261.)

Man fühlt den Worten das krampfhafte an: Alles ist recht, wenn nur das Mitleiden aufhört.

Schließlich redet sich Nietzsche vor, bei ihm sei das Mitleiden durch ein Gefühl verdrängt worden, für das ihm kein Name genüge. Er empfindet es da, wo er eine Vergeudung kostbarer Fähigkeiten sieht, wie etwa bei dem von ihm so schwer geschmähten Luther, der seine Kraft für „abgeschmackte Hinterwäldler-Probleme" verschwendete. (XV, 406.)

Nietzsche merkt selbst, daß dieses Gefühl im Grund nicht mehr Mitleid genannt werden kann, aber er bezeichnet es so, um sich über sein wirkliches Mitleiden hinwegzutäuschen. Er weiß ganz genau, daß der Glaube an einen Vater — Gott das Mitleid zu einer Tugend machen kann, weil dieser Glaube es restlos in die Sphäre der Liebe einfügt.

Und nun sucht er die christliche Liebe zu untergraben, indem er behauptet, die Selbstliebe aus Erbarmen sei der Kern des Christentums, diese Selbstliebe aber führe notwendig zur Selbstverachtung. Das wird niemand bestreiten. Und wenn es gelänge, zu beweisen, daß Jesus im Grund nur sich selber geliebt hat, dann bliebe freilich

nichts mehr von der Demut übrig, die an der Schwelle des Christentums steht. Aber nur einer, der von seinem Mitleiden gepeinigt wird, wie von Furien, kann zu solchen Verirrungen kommen.

Nietzsche macht den Versuch, die neue stolze Liebe zu schaffen. Scharf weist er jede Forderung nach Liebe zurück. Es ist die größte aller Anmaßungen, wenn man verlangt, geliebt zu werden. (II, 371.)

Damit hat Nietzsche gewiß recht. Niemand, der weiß, was Liebe ist, wird Liebe fordern.

Wohl kann man einzelne Ansprüche der Bibel für sich genommen, so deuten, als ob darin die Liebe zu Gott und dem Nächsten gefordert würde. (Lev. 19, 18; Mi. 6, 8; Joh. 13, 34; Eph. 5, 2 u. ö.) Sieht man aber auf das Ganze, so versteht man, daß die Liebe des Menschen zu Gott nur eine selbstverständliche Folge der Liebe Gottes zum Menschen ist, für jeden, der sich dieser Liebe nicht verschließt. Hat es der Mensch erlebt, daß Gott ihn liebt, dann wird er wieder lieben. Dann braucht er die Liebe nicht zu lernen, wie Nietzsche meint. (II, 389.) Vielmehr strömt sein Herz über gegen etwas Unbegrenztes, was er nicht zu überschauen vermag, wie Nietzsche selber an anderer Stelle die Liebe beschreibt. (XI, 301.)

Dagegen wehrt sich aber sein Stolz. Und weil dieser Stolz hier in großer Gefahr ist, den Boden zu verlieren, weil sich eins aus dem andern ergibt, wie die Frucht aus der Blüte, so daß man sich nicht mehr rühmen kann, es sei denn der göttlichen Gnade, so schiebt Nietzsche schnell einen Riegel vor, indem er sagt: „Es ist nicht genug Liebe und Güte in der Welt, um noch davon an eingebildete Wesen verschenken zu dürfen. (II, 133.)

Man fragt sich vergeblich: Wie kann Nietzsche vergessen, daß die Liebe immer größer wird, je mehr sie verschenkt und austeilt? Beschreibt er doch selbst seinen Zarathustra so, als er ihn zu den Menschen gehen läßt, um ihnen von seinem Ueberfluß zu bringen. Dabei erinnert er uns an das Auftreten Jesu, wie es uns die Evangelisten mit einfacheren, aber dafür desto überzeugenderen Worten darstellen. (VI, 9 f.)

Aber für Nietzsche darf die Liebe eben nicht von Gott kommen, sie darf nicht zu Gott gehen. Und doch klebt nur an der göttlichen Liebe der Erdenrest nicht, der Nietzsche so demütigend erscheint, nämlich der ausschließliche Besitz, den die Liebe zwischen Mann und Frau nicht entbehren kann. Nietzsche meint, über diesen Erdenrest mit Hilfe der Freundschaft hinwegzukommen, die er über die Liebe stellt, weil man mehrere Freunde neben einander haben kann (XI, 128), weil in der Freundschaft insbesondere das habsüchtige Verlangen zweier Personen nach einander einem gemansamen Durst nach einem über ihnen stehenden Ideal weichen kann. (V, 54.) Kann sagt Nietzsche. Denn er hat diese freundschaftliche Liebe zwar sein Leben lang heiß ersehnt, aber nie gefunden. Er war

mit seiner stolzen Fernstenliebe der einsamste Mensch, der sich denken läßt. Mühsam und mit unzureichenden Mitteln sucht sich Nietzsche das aus eigener Kraft zu verschaffen, was Gott ihm bietet. Er stößt Gottes Hand zurück, um einem verzerrten Nebelgebilde nachzujagen, strebt aber immer wieder nach dem in seiner Einfachheit und unwidersprechlichen Klarheit überwältigenden Ziel der Nächstenliebe.

Sobald er jedoch merkt, daß die stolze Liebe, die er schaffen möchte, längst an Jesus geoffenbart ist, ergreift ihn wieder sinnlose Wut, in der er behauptet, Jesus habe nicht genug geliebt und er habe die größte Sünde auf Erden damit begangen, daß er gesagt, habe: „Wehe euch, die ihr hier lachet." (Luk .6, 25.) Nietzsche legt das Wort so aus, als hätte Jesus auf der Erde keine Gründe zum Lachen gefunden. Es ist richtig, daß von ihm selber nie berichtet wird, daß er gelacht hat, aber unmittelbar vor dem Weheruf über die Lachenden finden wir eine Seligpreisung der Weinenden, die lachen werden und die Mahnung zur jauchzenden Freude an die, denen um Jesu willen Haß und Verfolgung zuteil geworden ist. Wie gezwungen klingt daneben Nietzsches Gelächter. (VI, 428, 430 u. ö.)

Getrieben von einem ohnmächtigen Haß gegen den Gottessohn, der unvergängliche Freude aus liebender Vaterhand empfängt, verdreht Nietzsche die Tatsachen und behauptet, Jesus habe die Lachenden gehaßt und gehöhnt und habe ihnen Heulen und Zähneklappen verheißen. Er habe das getan, weil er verlangt habe, geliebt zu werden und nicht geliebt worden sei. Und zu solchen Grobheiten war er fähig, weil er vom Pöbel kam und einen schlechten Geschmack hatte. (VI, 427.)

Wer ist mehr geliebt worden als Jesus?

Daß er von denen, die sich mit vollem Bewußtsein der göttlichen Liebe verschließen, gehaßt wird, liegt in seiner Aufgabe, die Welt vom Haß zu erlösen.

So versucht Nietzsche, dem Christentum den Adel zu nehmen, den es Menschen und Dingen verleiht, die mit ihm in Berührung komm. (Luk. 7, 47 f.) Er wirft ihm vor, es konserviere die Schwachen, Degenerierten, bevorzuge sie in *praxi*. (XV, 323.) Er dagegen will die Schwachen und Mißratenen zugrunde gehen lassen, und er will ihnen auch noch dazu helfen: Erster Satz seiner Menschenliebe. (VIII, 218.) Nicht als ob ihm das leicht würde. Liebt er doch alles, was lebt und erkennt in dieser rückhaltlosen Liebe zum Leben und seinen Auswirkungen seine Gefahr. (VI, 227.) Er will die Nächstenliebe des Christentums in den Schatten stellen, indem er das Individuum zum besten der Gattung opfert. (XV, 324.) Tatsächlich ist er weit bescheidener als Jesus. Er weiß mit den Schwachen und Kranken nichts anzufangen. Also weg mit dem unnützen Ballast! Jesus erkennt die Kräfte, die in ihnen schlummern und weckt sie.

Er weiß, welcher Segen von einem Schwachen auf den ausgehen kann, den er braucht. Nietzsche vergißt, daß unter dem Nächsten nicht jeder Mensch zu verstehen ist, sondern wie das Wort sagt, der Mensch, der den andern braucht. Für Jesus bedeutet es ein Verbrechen am Leben, den Schwachen zu seinem Untergang zu helfen, denn Gott hat immer noch Mittel und Wege, wo der Mensch am Ende ist, mag er sich auf seine Kraft auch noch so viel einbilden.

Nietzsche fühlt instinktiv, daß die in der Gottesliebe begründete Nächstenliebe das einzig natürliche ist. Wenn er das aber zugibt, kann sein geliebter Stolz nicht mehr natürlich sein. Also muß die Nächstenliebe als naturwidrig nachgewiesen werden. Dies sucht Nietzsche dadurch zu erreichen, daß er das Gebot: Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen (Matth. 5, 43) als natürlich ansieht, während durch das Gebot: Liebet eure Feinde, das gleich darauf folgt, die Natur aus der Moral herausgetrieben sei. Nun muß auch die Liebe zum Nächsten erst wieder neu begründet werden als eine Art Liebe zu Gott, wodurch man die Nützlichkeit entfernen will. Damit haben wir ein entmanntes Menschheitsideal, das um so verführerischer ist, als es etwas feminines an sich hat. (XV, 291; XIII, 306.)

Wenn etwas unnatürlich ist, so diese Beweisführung von Nietzsche. Beim Christen kann der Gedanke der Verachtung, den Nietzsche mit der Nächstenliebe, mag der Nächste auch ein „Feind" sein, gar nicht aufkommen, weil der Christ weiß, daß der Uneigennützige gar nicht darauf ausgehen kann, Furcht einzuflößen, und weil seiner Seele nicht das „Hervorragen" und „Furchteinflößen" das erwünschteste aller Gefühle gibt. (III, 230.) Der Christ hilft, weil er gar nicht anders kann, ohne jedes Nachdenken über Lohn und Strafe. Er empfindet die Möglichkeit, dem Bruder helfen zu können, als Geschenk des Vaters im Himmel. Es ist durchaus christlich gedacht, wenn Nietzsche sagt: „Was aus Liebe getan wird, geschieht immer jenseits von gut und böse. (VII, 106.)

Der Christ tut auch nichts um der Idee des Guten willen, sondern aus Liebe zu Gott, der sich in Jesus Christus geoffenbart hat. Das mag nach Spitzfindigkeit aussehen, ist aber das Fundament aller christlichen Ethik. Wenn zwei Menschen genau denselben Lebenswandel führen, so wird nur der Christ genannt werden können, der aus Glauben an Christus so lebt, nicht aber der andere, der sein Leben nach irgendwelchen andern Gesichtspunkten einrichtet, auch wenn er sich unbewußt an das Christentum anlehnt. Nicht die Taten sind das entscheidende, sondern der Glaube, wie aus dem N. T. einwandfrei hervorgeht.

Die ganz selbstverständliche Folge der Liebe des Menschen zu Gott ist die Liebe zu seinem Nächsten, zu dem, der ihn braucht. Damit steht der Mensch jenseits der Moral, die Nietzsche als spezifisch christlich bekämpft. Denn das Gute, die Liebe beherrscht ihn so

vollständig, daß er gar nichts tun kann, was aus dem Haß entspringt, und die Spaltung der Welt in eine gute und böse, die Nietzsche so anstößig erscheint, weil sie ihm lebensfeindlich vorkommt, ist nicht mehr vorhanden. Der Mensch, der erlebt hat und dauernd erlebt, daß Gott ihm nur Liebe erweist, ist grundsätzlich nicht fähig, einer Regung nachzugeben, die der Liebe entgegengesetzt ist, genau so wenig, wie Eltern ihren Kindern eine Schlange geben könnten statt eines Fisches. (Matth. 7, 10.) Bei Menschen, die das Geschenk der göttlichen Liebe dauernd zurückstoßen, beobachten wir zwar solche Widernatürlichkeit (Jes. 49, 15 b), Gott aber läßt nicht ab, den Menschen an sich zu ziehen.

So kann auch der Gedanke an Lohn unmöglich den Anlaß für die Nächstenliebe bilden. Daß er mit hereinspielt liegt in der Natur der Sache. Daher wird auch in der Bibel oft von Lohn und Strafe gesprochen. Aber wenn ich zu Christus ja gesagt habe, so daß nun nicht mehr ich lebe, sondern Christus in mir, so handelt es sich nicht um Lohn, sondern es treibt mich von innen heraus. Ohne Glauben an Christus gibt es keine Nächstenliebe. (Vgl. Melanchthon *Loci communes* 1521.)

Zur Nächstenliebe gehört Selbstverleugnung. Allerdings wird dazu nur der Mensch fähig sein, dem die Kraft von Gott geschenkt wird. Märtyrer und Verfolgte konnten nur deshalb froh und freudig sterben, weil sie sich durch Christus getragen wußten. Aber für Nietzsche war sein eigenes Ich das letzte und höchste, und so mußte er Angst haben, ohne eigenen persönlichen Gewinn hart gegen sich zu sein. (VII, 96.)

Sehr gut sagt Odenwald (S. 67 Religionsproblem): „Die Quelle der religiösen Erhebung liegt niemals im eigenen Ich. Das Du fehlt bei Nietzsche" Rühmt er sich doch, das Ich heilig gesprochen zu haben. (XIII, 394 f.)

Weil Nietzsche sich nicht demütigen will, kann er dem Rat Jesu nicht folgen und den barmherzigen Samariter zum Beispiel nehmen. Denn bei Gott sind Wort und Tat eins (Gen. 1, 3), und so kommt auch für das Gotteskind nur eine Liebe der Tat in Frage. (1. Joh. 3, 18.)

Jedes Mittel ist Nietzsche recht, um den, der sich unter Gott beugt und von hier aus Liebe übt, herabzusetzen. Wenn der Christ auf etwas stolz ist, so darauf, daß er Gott lieben darf. Das nennt Nietzsche unmännlich, und wir wundern uns nur, daß er mit Kastraten des Geistes überhaupt kämpft. Er würde es auch gewiß nicht tun, wenn er innerlich davon überzeugt wäre, unwürdige Gegner vor sich zu haben; denn das Gesindel will er mit einem Windstoß hinwegfegen.

Der gute Hirte freilich sucht gerade das verlorene Schaf. Ihm kann man nur den Rücken kehren oder mit Thomas bekennen: Mein Herr und meit Gott. (Joh. 20, 28.)

Es scheint, daß Nietzsche ein Lobgesang auf die Liebe vorschwebte, der wohl das Lied des Apostels Paulus in den Schatten stellen sollte. Nietzsche hält 1. Kor. 13 nicht für etwas christliches, sondern für ein jüdisches Auflodern der ewigen Flamme, die semitisch ist. (XV, 271.) Sein Lied sollte die „schaffende Liebe" verherrlichen uns zwar als Richterin. (XIV, 276.) Es kam wohl nicht zustand, weil Nietzsche merkte, daß es allzu sehr in den Bahnen christlicher Gedanken laufen würde. So begnügt er sich mit dem Gelöbnis, das freilich ein Wunsch blieb: „Mich selber bringe ich meiner Liebe dar, und meinen Nächsten gleich mir." (VI, 130.)

Schließlich bekennt Nietzsche resigniert: „Alles, was wir geliebt haben.. hat uns betrogen. Unsre letzte Liebe... unsre Liebe zur Wahrheit — sehen wir zu, daß uns nicht auch diese Liebe noch betrügt!" (XIV, 231.)

Elftes Kapitel

Gott lebt

Wie die christliche Moral mit ihrem Mittel- und Endpunkt der tätigen Nächstenliebe, so bekämpft Nietzsche auch den Glauben an Gott durch sein ganzes Schaffen hindurch. Zunächst dadurch, daß er Gott totschweigt, dann durch immer heftigere Angriffe. Das ist merkwürdig, da er doch überzeugt ist, daß Gott nicht nur gestorben ist, sondern daß auch unsre Zeit nicht mehr an ihn glaubt. Warum ist er dann aus der Zurückhaltung der ersten Zeit herausgetreten und geht gegen ein Nebelgebilde vor? Er meint, er müsse auch noch den Schatten Gottes töten. (V, 147.)

Wieder müssen wir Nietzsche an seinen Stolz erinnern, der ihn davon hätte abhalten sollen, gegen einen Schatten mit so schwerem Geschütz vorzugehen. Ein Hauch seines Mundes hätte genügen müssen.

Nietzsche geht von den Griechen aus, bei denen die menschliche Vernunft zum Gott erhoben wurde. Dazu paßt das christliche Denken nicht, das von dem Wort Gottes ausgeht.

Da die Griechen noch nichts wußten von der Offenbarung Gottes durch seinen Sohn, wirkt ihre Sucht nach Selbstvergottung nicht so tragikomisch wie bei Nietzsche. Auch nicht so ernst, weil ihnen die Furchtbarkeit der Sünde nicht in ihrer ganzen Schwere zum Bewußtsein gebracht worden ist, wie uns durch den Tod Jesu Christi. Selbst ein Plato konnte die ganze Torheit und Kühnheit der schlimmsten aller Sünden, der letzten Folgerung der Hybris, wie sie Nietzsche gezogen hat, nicht ermessen. Für dieses Verlangen hat Nietzsche den äußerst passenden Ausdruck Wille zur Macht geprägt.

Auch Luther versuchte Gott mit der Ratio zu begreifen, und so hat er mit Nietzsche auf einer Ebene gestanden. Was nicht in den

Grenzen des Verstandesbereiches liegt, das wird nicht anerkannt. Zunächst wollte Luther durch Möncherei im Rahmen der katholischen Kirche den Himmel stürmen, dann sprengte er die Mauern der Kirche mit Hilfe seines scharfen Verstandes, kam aber zu einem Ziel, das dem Nietzsches völlig entgegengesetzt ist. Demütig klammert sich Luther an das *Sola fide*, ohnmächtig streckt Nietzsche die Hand nach Gottes Thron aus und macht seinem Haß und seiner Wut in schamlosen Reden gegen den Allmächtigen Luft, so daß man an Miltons Paradise Lost und seine Quellen erinnert wird. (Vgl. zu dieser Gegenüberstellung Bertram S. 42 ff.)

Decurtius dürfte Recht haben, wenn er Nietzsche ein Opfer des Unglaubens nennt, der zu seiner Zeit an den Universitäten herrschte. Der Student war noch nicht in der Lage, die kühnen Hypothesen, die ihm entgegentraten, zu widerlegen. (S. 342.) Als Professor stand er zu sehr unter dem Einfluß Overbecks, von dem wohl auch ein großer Teil seiner Gedganken über das Christentum angeregt worden sind. (Grimm S. 266 f.)

Bewußt will Nietzsche immer wieder in der Hingabe an einen Gott einen Ankerplatz für Schwache sehen, die sich an ihn anklammern müssen, weil sie sonst untergehen würden. Er dünkt sich über diese Menschen erhaben, wenn er fern von aller Ergebung Taten schaffen will, nur aus sich heraus und für sich, um das Leben zu steigern. Auch der Christ dürstet nach Taten, aber im Dienst Gottes und zu seiner Ehre, so daß für das eigene Ich kein Platz mehr ist. Der Gedanke der Gotteskindschaft ist von Nietzsche nicht erfaßt worden. (Grimm S. 280.)

Eine parallele Figur aus der schöngeistigen Literatur scheint mir die Titelgestalt aus Jacobsens Niels Lyne zu sein. In der Uebersetzung von J. Sandmeier sagt Niels S. 177 f. „... daß an dem Tag, an dem die Menschheit frei jubeln kann: Es gibt keinen Gott! .. Wie mit einem Zauberschlag ein neuer Himmel und eine neue Erde geschaffen werden. Erst da wird der Himmel ein freier unendlicher Raum, statt eines drohenden Späherauges. Erst da gehört die Erde uns, und wir der Erde, wenn jene dunkle Welt der Seligkeit und der Verdammnis da draußen wie eine Blase zerplatzt ist..

Begreifen Sie nicht, welchen Adel es über die Menschheit verbreiten würde, wenn sie frei ihr Leben leben und ihren Tod sterben kann, ohne Furcht vor der Hölle oder Hoffnung auf das Himmelreich ..."

So schreckt Nietzsche selbst nicht davor zurück, sich auf den Standpunkt des Genießers zu stellen, der „Gott einen guten Mann sein läßt", um sein Leben zu leben. Für Nietzsche besteht der Lebensgenuß darin, daß er selber das höchste Maß von Macht in der Hand hat und seine eigenen überpotenzierten Eigenschaften göttlich nennen kann.

Zu dieser Höhe oder besser Tiefe hat sich Nietzsche die Stufen gebaut, indem er sein Haupt erst über die Moral erhebt und den Drang, sich selbst von sich aus einen Wert zuzuschreiben und von sich gut zu denken, ursprünglich vornehm und selten nennt und dazu ermahnt, ihn mehr und mehr zu ermutigen und auszubreiten. (VII, 245.) Diese Auffassung erscheint bei Nietzsche bald als Ausgangspunkt, bald als Ziel: Ohne Moral kein Gott, aber auch ohne Gott keine Moral. In der Tat, es gibt keine andere Alternative für Götter: Entweder sie sind der Wille zur Macht — und so lange werden sie Volksgötter sein — oder aber die Ohnmacht zur Macht — und dann werden sie notwendig gut... Der Begriff „mein Gott" oder „sein Gott" ist völlig verfehlt und falsch. Entweder es gibt einen Gott, den Gott aller Menschen, oder gar keinen. Sonst steht alle Religion gleich auf dem Standpunkt, den Feuerbach dem Christentum vorgeworfen hat, daß jeder Mensch aus sich heraus letzten Endes sich selber zum Gott erhebt. Das alles ist dann nicht mehr Gott, sondern man müßte ein anderes Wort prägen.

Genau so verhält es sich mit den Göttern, die der Wille zur Macht sind. Das sind die Götzen, die man nur so lange anbetet, als sie einem den Willen erfüllen, und beim Mißlingen eines Unternehmens wegwirft, um sich bessere zu suchen, die willfähriger sind. Das wäre eine Art der Anbetung gewesen für Nietzsche, wo er die Macht über „seinen Gott" gehabt hätte. (VIII, 233.)

Nietzsches Wahrheitsmut, die Unabhängigkeit seines Geistes vom Urteil der andern, die Nichtachtung der eigenen Person und das rückhaltlose Sicheinsetzen sind Eigenschaften Nietzsches, die uns an die Reformatoren erinnern. (Hirsch S. 75.) Aber die Reformatoren waren folgerichtig, weil sie sich völlig unter die gewaltige Hand Gottes demütigten. (1. Petri 5, 6.)

Um aber die Errungenschaften der Reformatoren, die Wiedereroberung der Rechtfertigung durch den Glauben aus dem Weg zu räumen behauptet Nietzsche, die Kirche habe nicht den Mut, noch den Willen gehabt, sich zu den Werken zu bekennen, die Jesus forderte. (XV, 282.) Als ob Jesus je ein Werk gefordert hätte! Was soll denn der Mensch Gott geben? (Ps. 51, 18 f.) Deshalb verwirft Nietzsche einen Gott, der fordert (VIII, 245) in einem Abschnitt, in dem er dem Alten Testament nicht gerecht wird.

Als Chemiker unsrer Empfindungen kommt Nietzsche zu dem ebenso erstaunlichen wie bedauerlichen Ergebnis, das Baron v. Holbach in seinem *Système de la Nature* zu popularisieren versucht, daß Gott aus der Angst geboren sei. (II, 118.) Das paßt gut für Nietzsches Ziel, seinen Stolz zu retten, denn ein stolzer Mensch hat keine Angst. Nur so ist es zu verstehen, daß Nietzsche noch einer Behauptung zustimmt, deren sich die Wissenschaft schon lange schämt.

Später hat er dann doch erkannt, daß dieses Gefühl der Furcht allein nicht hinreicht, um den Glauben an Gott zu erklären, und so

nimmt er noch etwas hinzu, was auf den ersten Blick das genaue Gegenteil zu sein scheint, nämlich ein Gefühl der Macht, das phantastisch wurde und sich in Personen entlud. (XI, 309.)

Aber beide Gefühle treffen sich in einem Schauer, den der Mensch erlebt, der in unmittelbare Berührung mit Gott kommt. (Jes. 6, 5; Mark. 16, 8 u. ö.)

Wie Nietzsches Spott gegen den Gottesglauben oft recht geistlos ist, so daß er nicht einmal die Lacher auf seiner Seite hat, wenn er meint, Gott habe sich totgelacht, so ist sein Zorn unwissenschaftlich, und er hat kein Recht höhnisch zu sagen: „Was geht einen Priester die Wissenschaft an! Er steht zu hoch dafür!" (VIII 228.)

Allerdings stimmen wir der Behauptung Nietzsches in dem Sinne zu, daß wir sagen: Der Glaube an Gott steht wie jedes religiöse Erlebnis zu ihr. Wir haben das schon hinsichtlich der Moral betont.

Das finden wir bei Luther (W. A. 18, 718), wo es heißt: „*Deus ridiculus fuerit, si non omnia possit et faciat, aut aliquid sine ipso faciat.*"

Noch schärfer Karl Barth (Die Lehre vom Wort Gottes II, 35): „Nicht nur, was bei uns Menschen unmöglich ist, sondern auch, was uns bei Gott selbst mit Recht unmöglich erscheinen muß, ist bei Gott möglich."

Auch bei der höchsten Achtung vor der Wissenschaft kennt der Christ Wahrheiten, die eine apriorische Gewißheit in sich tragen. Dazu gehört in erster Linie die Liebe Gottes des Vaters.

Sein Leben lang hat Nietzsche die Liebe Gottes gespürt und sie als Qual empfunden (vgl. Bubnoff S. 219), weil er der Mörder Gottes sein wollte. Er erinnert uns wieder an Luther, der im Kloster vor Gott Angst hatte, wie vor dem „leidigen Teufel" und an Eckehart, der Gott bittet, daß er ihn quitt mache Gottes. Wir können den Kampf Jakobs mit Gott durch die ganze Bibel hindurch verfolgen, und schließlich wird jeder Mensch, der nicht völlig im Materialismus erstickt ist, um die Gotteskindschaft ringen, weil er als Geschöpf durch seine ganze Art vom Schöpfer getrennt ist, bis er sich die Mittlerschaft Jesu völlig zu eigen gemacht hat, was nur wenigen in diesem Leben gelingen dürfte. Sagt doch auch Paulus, daß er es noch nicht errungen hat, und auch Luthers Glaube ist nicht immer groß und stark, sondern zuweilen klein und schwach, wenngleich er sicher ist, daß ihn nicht der Teufel in die Hölle, sondern Gott in den Himmel reitet.

Da Nietzsche christlich erzogen wurde und durch seine Leugnung Gottes die Gottesbezogenheit nicht los werden konnte, so ist es nicht verwunderlich, daß er die Liebe als ein Hinzunehmen oder Abgeben infolge eines Ueberreichtums von Persönlichkeit definiert. (XV, 361.) Gott und Jesus geben Liebe ab. Sie sind die denkbar stärksten Persönlichkeiten *(sit venia verbo!)* im Himmel und auf Erden. Der Mensch nimmt als Gotteskind die ihm angebotene Liebe hinzu, in-

dem er Gottes Willen zu erkennen und zu seinem Willen zu machen sucht. (Luk. 22, 42.)

In dem durch und durch antichristlich gewollten Zarathustra finden sich gerade über die Liebe Aussprüche, die auch in der Bibel stehen könnten. Man fühlt, wie er von der Schöpferliebe Gottes erfaßt wird, wenn er sagt: „Alle große Liebe ist noch über all ihrem Mitleiden: Denn sie will das Geliebte noch — schaffen." (VI, 130.) Und im letzten Teil des Zarathustra treibt es Nietzsche zu dem Ausspruch: „Alle große Liebe will nicht Liebe — die will mehr." (VI, 427.) Nietzsche weiß, was sie will: Was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben. (1. Kor. 2, 9.)

Es ist aber völlig abwegig, wenn Schestow meint, Nietzsche habe den Weg dazu gewiesen, das zu suchen, was höher ist als das Gute, nämlich Gott. (Tolstoi S. 258.) Auch das Wissen um ein „Geheimnis" steht für Nietzsche nicht im Mittelpunkt seines Strebens (S. 211), sondern nur der Kampf um die Macht, wozu ihn sein Stolz treibt, den Schestow beiseite schieben will. (S. 27.) So wird das ganze Bild, das er von Nietzsche gibt, falsch.

Auch nicht die Liebe zur alten Welt hat Nietzsche zu einem fanatischen Gottesgegner gemacht, wie R. M. Meyer (S. 561 ff.) meint, sondern die Unmöglichkeit, als Gottgläubiger seinem Stolz zu fröhnen, selber Gott zu sein. Auch nicht um Vornehmheit handelt es sich für Nietzsche in erster Linie (Meyer S. 344), sondern eben um Macht, die sich vor nichts und niemandem zu demütigen braucht.

Mit dem Wunsch selber Gott zu sein offenbart uns Nietzsche sein Herz ganz. (VI, 124.) Dieses Bekenntnis wird ihm um so schwerer, als er ein sehr liebenswürdiger, freundlicher, im Grund bescheidener Mensch war. Er kann die Verantwortung für diesen Anspruch nicht allein tragen, und so stützt er sich auf Plato (XVI, 340), den gottgläubigsten aller Heiden, der sogar den „Christenglauben" teilte, daß Gott die Wahrheit ist. (V, 275.) Nietzsche will sein Feuer nicht mehr von dem Brand nehmen, den dieser Glaube entzündet hat, er will mit der längsten aller Lügen aufräumen. Darum will er Gott die Macht des Schaffens entreißen und selber Schöpfer sein, denn der Anfang der Bibel wie der des *Credo* klingt unaufhörlich in seinem Herzen weiter.

Um sich davon zu befreien nennt Nietzsche die Bibel ein Priesterwerk und tut so, als ob der Priester die Begriffe wahr und falsch zu bestimmen hätte. (VIII, 228.) Und nun zeichnet Nietzsche einen Priestergott, den er mit Recht selbst erbarmungswürdig nennt. Darnach ist der alte Gott ein Hohepriester, der in seinem Garten spazieren geht, sich langweilt und zu seiner Unterhaltung den Menschen schafft, der sich auch langweilt. Gott will ihm die Langeweile vertreiben und schafft die Tiere, was sich als sein erster Fehlgriff erweist, dann das Weib, was sich als zweiter Fehlgriff darstellt, denn

vom Weib kommt jedes Unheil, folglich auch die Wissenschaft, die glottgleich macht und darum Gott eine Höllenangst einjagt, so daß er den Menschen schließlich ersäuft. Darum ist Gott das Verbrechen am Leben (VIII, 281 ff.) und man muß an seine Stelle das Leben selber setzen. Dadurch wird der Glaube an die Güte und Obhut eines Gottes der Liebe eine aus Schwachheit und Feigheit geborene Lüge (vgl. Odenwald, Nietzsche und das heutige Christentum (S. 12), was echte christliche Demut ebenso als Lästerung empfindet, wie das Bestreben taktloser Menschen, Gott zum Dienstboten und Kalendermann zu machen. Das ist etwas ganz anderes, als wenn der Christ sich dauernd in Gebetsstimmung befindet. (Act. 6, 4; Röm. 12, 12 u. ö.) Daß er gerade auf dem Gebiet des Gottesglaubens den übelsten „Mischmasch", „eine transzendentale Höhe höchsten Blödsinns" gegeben hat, ist eine der schmerzlichsten Erfahrungen, die der christliche Historiker machen muß, und wenn Nietzsche diesen „Karneval großen Stils" parodiert hätte, wäre er durchaus nicht zum Hanswurst Gottes (V, 176), sondern zum Apologeten geworden und hätte dadurch den Weg zu Gott weisen können.

Nietzsche hält sich für den ersten, der auch die letzte Folgerung aus der Gottlosigkeit zieht: „Ich bin Zarathustra, der Gottlose, der da spricht: Wer ist gottloser, denn ich, daß ich mich seiner Unterweisung freue?" (VI, 250.)

Wir können ihn auf Buddha hinweisen, der auch die Götter für erlösungsbedürftig hält und ihnen den Eintritt in das Nirwana empfiehlt. Es ist merkwürdig, daß Nietzsche das nicht gesehen hat oder nicht sehen wollte, da er oft vom Buddhismus spricht, angeregt wohl von seinem Jugendfreund Deußen, und ihn hoch über das Christentum stellt. (VIII, 236 u. ö.) Er konnte das nur, indem er leugnete, das Christentum sei lebenerhaltend und aufbauend, was doch ganz klar ist, da es von der Liebe zum Leben in Gott ausgeht. Der Buddhismus paßt Nietzsche besser, weil er diesseitsbetonter ist. Andererseits steht der Buddhismus ganz im Gegensatz zu Nietzsches Lehre, da er den Menschen dahin bringen will, daß er alle irdischen, lebenspendenden Kräfte in und außer sich niederringt, und die Bewegung zum Stillstand bringt. Um den Menschen möglichst stark zu machen, will Nietzsche geradezu Leiden schaffen. Er hat nicht genug an einer Kreuzigung. Wieder und wieder will er sich kreuzigen lassen, um Gott zu werden. Darum weg mit dem Gott, der Jude ward und am Kreuz ein Fluch aufs Leben! (VII, 180; VIII, 160.) Der in Stücke geschnittene Dionysos ist eine Verheißung des Lebens: Er wird ewig wiedergeboren und aus der Zerstörung kommt er zurück. (XVI, 392.)

Was setzt nun Nietzsche schließlich an die Stelle Gottes?

Den Uebermenschen?

„Einst sagte man Gott, wenn man auf ferne Meere blickte; nun aber lehrte ich euch sagen: Uebermensch" heißt es im Zarathustra.

(VI, 123.) Und aus dem Glück des Uebermenschen heraus kommt das Geheimnis, daß alles wiederkehrt. (XII, 401.) Denn wer nicht an einen Kreisprozeß des Alls glaubt, muß an den willkürlichen Gott glauben. (XII, 57.)

Und wie sieht die zukünftige Herrscherkaste aus?

„Diese Herren der Erde sollen Gott ersetzen und das tiefe unbedingte Vertrauen der Beherrschten sich schaffen. Vorerst: Ihre neue Heiligkeit, ihre Verzichtleistung auf Glück und Behagen. Sie geben den Niedrigsten die Anwartschaft auf Glück, nicht sich. Sie erlösen die Mißratenen durch die Lehre vom „schnellen Tode", sie bieten Religionen und Systeme an, je nach der Rangordnung." (XII, 417 f.)

Wir fragen: Besteht Jesu Heiligkeit etwa bloß darin, daß er auf Glück und Behagen verzichtete, nicht hatte, wo er sein Haupt hinlegte? Er hat die Niedrigsten nicht bloß glücklich, sondern selig gemacht. Ebenso die Mißratenen, die er nicht tötet, weil er demütig ist und es dem Schöpfer überläßt, welche Pläne er letzten Endes auf dieser Erde mit den Mißratenen hat. Sie sind durch die Sünde der Menschen so geworden. Darum geht Jesus gegen die Sünde als das Grundübel vor. Die Ursache aller Zersetzung besteht doch eben darin, daß der Mensch sich zum Mittelpunkt der Welt machen will. Schwindet die Sünde, so schwindet auch das Uebel. Religionen bietet Jesus freilich nicht an, noch weniger Systeme, sondern die Liebe Gottes.

Diese Herren, die Gott ersetzen sollen, sind doch recht dürftig, namentlich wenn man das noch streicht, was sie aus dem Christentum geborgt haben, wenngleich verwässert.

Nietzsche empfindet selber nur zu deutlich, daß er gegen Gott nichts ausrichten kann. Mag er den Begriff Gottes auch aus seinem Denken weithin entfernt haben, er empfindet ihn doch in seinem inneren Leben, mehr oder weniger bewußt, als Realität. Denn gegen ein Nichts, gegen einen längst Gestorbenen, zieht man nicht mit solcher Leidenschaft zu Felde. (Weichelt S. 11.)

Wie wenig Nietzsche von Gott loskommt können wir daraus sehen, daß er immer wieder dieselben „Beweise" gegen das Dasein Gottes vorbringt, nur in anderer Form. Vermöge seiner außergewöhnlichen Fähigkeit, seelische Vorgänge darzustellen, obgleich er die Seele leugnet (VI, 46), zeigt uns Nietzsche ganz klar, daß wir in dem Augenblick, wo wir uns von Gott entfernen, einen Abgott anbeten. Darum ist es ihm der Gipfel des Mutes, den Götzendiener in sich umzuwerfen. (VIII, 373.)

Neben dem Gedanken, daß der Mensch sich von seiner größten Gefahr, Gott, als einer Ausgeburt der Décadence (VIII, 233) befreien muß, um als höherer Mensch auferstehen zu können (VI, 418), finden wir den Gedanken, daß eine Vielheit von Göttern bei Wahrung des nötigen Stolzes in Anlehnung an die griechische Hybris wohl zu ertragen wäre. (XVI, 381.)

Aber offenbart uns Nietzsche nicht vielleicht sein ganzes Herz besser als mit dem Wunsch, selber Gott zu sein, mit der Bemerkung, die sich in seinen nachgelassenen Papieren aus dem Ende seines Schaffens findet: „Gott die höchste Macht — das genügt! Aus ihr folgt alles, aus ihr folgt — „die Welt"! (XVI, 380?)

Er kommt damit zurück auf den Anfang der Bibel. Daraus folgte wirklich alles. Wenn man aber das, was folgte, zu leugnen versucht, dreht man sich im Kreis und weiß sich schließlich nur in die Ewige Wiederkunft zu retten, auch wenn man einmal darüber gespottet hat, daß „die Erde ihr Theaterstück jedesmal nach dem fünften Akt von neuem anfinge". (I, 298.)

Zwölftes Kapitel

Christus der Mittler

Wenn wir Nietzsches Schrift gegen David Strauß aus der Hand legen, haben wir den Eindruck, den Beweis dafür bekommen zu haben, daß es ein ohnmächtiger Versuch ist, einen andern Grund zu legen außer dem, der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus. (1. Kor. 3, 11.) Ja, wir meinen, daß Nietzsche das selbst gefühlt hat.

Wenn wir aber lesen, was Nietzsche in den Vorarbeiten zu seinem letzten Werk, den „Willen zur Macht", sagt, so kommen wir auf den Gedanken, daß er von dem „klassischen Philister" und „Philisterhäuptling" David Strauß gelernt hat. Er sucht Jesus zu einem blutleeren, schattenhaften Wesen zu machen, das nicht die leiseste Berührung verträgt und so hauchzart ist, daß es im Entstehen schon wieder vergeht, wie die Blumen der Adonisgärtchen. (Hes. 8, 14.) Alles Symbol, alles rein innerlich; es gibt nichts, was über der Erde ist, keine Bedeutung der Person, keinen Unterschied zwischen dem diesseitigen und dem jenseitigen Leben. Für Jesus existiert das alles nicht, auch den Tod gibt es für ihn nicht. Er kennt nur extreme Milde, Süßigkeit, Sanftmut, Frieden, Unschuld. Er bestreitet allem Historischen die Realität. (XV, 260 ff.)

Wie läßt sich dieser schreiende Widerspruch erklären?

Wie kann sich das Bild Jesu bei Nietzsche im Lauf von rund 15 Jahren so verändern?

Overbeck wirft die Frage auf: „Hat Nietzsche, als er seinen Jesus-Charakter konzipierte, schon etwas vom Schwärmer Besley gewußt, der zur Zeit der Herrschaft der französischen Commune in Paris im Frühjahr 1871 die Bank von Frankreich gerettet hat, wie ich ihn im Frühjahr 1896 aus der Erzählung von *Maxime du Camp Les Convulsions de Paris* (III, 233 ff.) kennen lernte?"

Er hält es für wahrscheinlich, „denn die weltentfremdete Denkweise und im Leben nie beirrte Gütigkeit und Widerstandslosigkeit des Mannes geben die auffallendsten Berührungspunkte mit Nietz-

sches Christus, und das Du Camp'sche Werk lag ganz in der Richtung seiner damaligen Lektüren." (S. 44.)

Auch Renan scheint auf Nietzsche gewirkt zu haben, der ja auch aus Jesu Leben eine Art Roman zu machen sucht.

Nachdem es Nietzsche nicht gelungen ist, Jesus von dem Thron zur Rechten des Vaters zu stoßen, auf den er durch seine Demut gekommen ist (Phil. 2, 6 ff.), wendet er im Antichrist ein Mittel an, das er als Philologe selber auf das schärfste verurteilen muß, weil es gegen die ersten Grundsätze aller philologischen Arbeit verstößt. Er erklärt alles in den Quellen, was nicht zu dem im Voraus von ihm konstruierten Bild von Jesus paßt, für unecht. Er weiß sehr genau, was er damit tut, und, um sich vor sich selbst zu rechtfertigen, sagt er: „Die Geschichten von Heiligen sind die zweideutigste Literatur, die es überhaupt gibt: Auf sie die wissenschaftliche Methode anzuwenden, wenn sonst keine Urkunden vorliegen, scheint mir von vornherein verurteilt — bloß gelehrter Müßiggang." (VIII, 251.)

Das heißt also: Den Schriften des Neuen Testamentes gegenüber ist jedes Mittel erlaubt, ja sogar geboten. Es ist unter der Würde eines Gelehrten, es wäre eine Schändung der Wissenschaft, hier noch anständig zu sein.

Selbst ein Wort wie: Ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert (Matth. 10, 34) deutet Nietzsche leichthin weg (VIII, 256) und verstößt damit gegen die elementarste Regel der Philologie. Wer hätte dieses Wort, das bei oberflächlicher Betrachtung nicht zu Jesus paßt, erfinden sollen? Es haben sich viele darüber geärgert, wie über die Tempelreinigung. (Matth. 11, 6.)

Mit derselben Leichtfertigkeit erhebt Nietzsche auch gegen Jesus den Vorwurf, er habe nicht genug geliebt, obgleich seine Furcht vor Schmerz notwendig in einer Religion der Liebe enden mußte, und stempelt ihn zu einem politischen Verbrecher, der für seine Schuld am Kreuz starb. Auf diese Weise meint Nietzsche die Behauptung abtun zu können, Jesus sei für die Schuld anderer gestorben. (VIII, 250 f.) So leicht geht er über die Bedeutung des Todes Jesu für die Gläubigen weg.

An anderer Stelle benützt Nietzsche wieder die scharfen Töne, die Jesus gelegentlich anschlägt, wie das Wehe über die Städte (Matth. 11, 21 ff.), um ihm den vornehm klingenden Rat zu geben: „Wo man nicht mehr lieben kann, da soll man vorübergehn!" (VI, 262.)

Nietzsche will damit zeigen, daß Jesus vom Pöbel kam. Dann sind solche Aussprüche, die zu dem von ihm zurechtgemachten Bild Jesu gar nicht passen, plötzlich echt.

Gegen den Schluß seiner langen Rede über alte und neue Tafeln sagt Nietzsche, Jesus sei von den Pharisäern gekreuzigt worden, weil er den „Guten und Gerechten" ins Herz gesehen und sich seine eigne Tugend erfunden habe, denn „die Guten kreuzigen den, der neue

Werte auf neue Tafeln schreibt, sie opfern sich die Zukunft, sie kreuzigen alle Menschen-Zukunft". (VI, 310.)

Auf der einen Seite kann ein Zarathustra Jesus nicht ernst nehmen, aber er kann ihn lieben wegen seiner Harmlosigkeit und rührenden Naivetät.

Auf der andern Seite erkennt Nietzsche immer mehr, daß es sich für ihn um den Todkampf zwischen zwei Persönlichkeiten handelt: Christus und Zarathustra. Plötzlich flackert bei ihm der Neid hoch. Er kann es nicht ertragen, daß Jesus die Weltgeschichte in zwei Hälften gespalten hat, in eine Zeit vor ihm und in eine Zeit nach ihm.

Gallwitz betont mit Recht, daß Nietzsche weniger gegen die Weltanschauung des historischen Christentums kämpft, als gegen Christus selber. (S. 118.) Um aber eine Angriffsfläche zu haben schiebt er immer wieder das historische Christentum vor.

„So löste sich ihm die objektive Wahrheit rettungslos auf im selbstgebildeten Scheine, der das Gegebene umformt, ergänzt, grobe schematische Umrisse herstellt, sich seine Welt selber formt und dichtet." (Schmidt S. 137.)

Er wird allmählich ganz und gar Subjektivist, der trotz aller psychologischen Begabung nicht dazu gelangt, die Welt zu erkennen, wie sie ist, sondern sie sich zurechtrückt, wie sie etwa nach seinem persönlichen Geschmack sein könnte. (Adolf Meyer S. 11.)

So streicht Nietzsche alle Züge von Lebensfreudigkeit und Weltoffenheit in dem Lebensbild von Jesus, das er zurechtmacht. (Grimm S. 278.)

Nietzsche zieht das Wirken Jesu auf die Ebene, die er versteht, über die er Macht zu haben glaubt. Dann kann er seine Anweisung für das Leben mit der von Jesus vergleichen, wobei das Urteil von vornherein feststeht. (XV, 262.)

Er glaubt, daß Jesus seine Mission irdisch verstanden wissen wollte, und daß der Glaube an die Unsterblichkeit erst von Paulus stamme. Diesen Glauben nennt er eine „unverschämte Lehre von der Personal-Unsterblichkeit" eine „Unzucht von Auffassung". (VIII, 269.)

Selbstverständlich lehnt Nietzsche die Ethik Jesu ab, weil sie aus der demütigen Liebe kommt, die wir aus der Hand dessen nehmen, der die Liebe ist. (1. Joh. 4, 8.) Für den Stolz Nietzsches bleibt nur sein Wille, der eben will. (XIII, 363; XVI, 464.)

Jesus wollte aber in erster Linie die Stellung des einzelnen zu Gott ordnen, weil sich daraus die richtige Stellung in der Welt von selbst ergibt. Er geht auf alles ein und doch an allem vorbei. Er steht mitten in der wirklichen Welt, ohne doch die Fäden zu zerreißen, die auf Grund der Schöpfung an sie binden.

Nietzsche empfindet nur die eine Seite, wenn er sagt: „Das Christentum ist möglich als privateste Daseinsform; es setzt eine enge, abgezogene, vollkommen unpolitische Gesellschaft voraus, es gehört ins Conventikel." (XV, 298.)

Von hier aus kommt er zu dem überraschenden Ergebnis: „Im Grunde erfüllen wir Gelehrten heute am besten die Lehre Christi." (XV, 303.)

Hirsch vermutet, angeregt durch das Kapitel von der schenkenden Tugend (VI, 109), Nietzsche habe im Grunde seiner Seele das christliche Bild der sich hingebenden reinen Liebe als der höchsten Erscheinung menschlich persönlichen Lebens nicht zu bezwingen vermocht, er habe heimlich — wohl uneingestanden und sicherlich wider Willen — daran geglaubt. (S. 93.)

Nietzsche weiß wohl, daß der Jünger Jesu jede Lage des Lebens mit Hilfe des Mittlers zwischen Gott und den Menschen im Gebet meistern kann, er weiß, daß die Liebe das höchste Gefühl der Macht gibt, daß man aus Liebe viel mehr tut, als was man aus Gehorsam und Tugend täte. Neben der Macht, auf die ihm zuletzt alles ankommt, findet er auch den Stolz bei dem Nachfolger Jesu, weil er sich als „auserwählt" fühlt.

Aber er warnt doch dringend davor, sich jemand anzuvertrauen, wenn es die Entscheidung über das Leben gilt. (XI, 299.) Da muß sich der stolze Mensch ganz auf sich selber stellen, und schließlich wollte Jesus eben doch nur den Frieden und das Glück der Lämmer bringen. (XV, 284.)

Weiter hält Nietzsche für möglich, daß Jesus nur die Gelegenheitsursache für die christliche Bewegung wäre und daß seine Gestalt sich in dem Maß vergrößerte, als die Kirche wuchs. „Ein Religionsstifter kann unbedeutend sein, — ein Streichholz, nichts mehr." (XV, 274.) Von hier aus ist es nicht mehr weit zur Leugnung der Geschichtlichkeit Jesu.

So kann man wohl sagen, daß Nietzsche im tiefsten Innern die Schwere des Verlustes Gottes nie überwunden hat, aber wenn man die Stellung Nietzsches zu Jesus im ganzen überblickt, kann man unmöglich zu dem Ergebnis kommen, sein Ideal sei in der Hauptsache christlich gewesen. (Schwartzkopff S. 63 ff.) Die nicht wenigen Beurteiler Nietzsches, die dieser Meinung zum mindesten zuneigen, übersehen, daß Nietzsche sich nicht vor dem Schöpfer beugen, sondern selber schaffen will. Es fehlt ihm wie seinem Uebermenschen jeglicher Wille zum Dienen. Darum ist Nietzsches Ideal, auch wo es äußerlich stark an Jesus erinnert, doch niemals eine Verwirklichung dessen, was Jesus wollte.

Nietzsche will nicht wissen, was Sünde ist. Darum erkennt er Jesus nicht als Erlöser an, was seinem Stolz widerstrebt. Er ist vielmehr das, was er sein will, der Antichrist, wenn auch nicht im Sinn der landläufigen Bedeutung des Untiers aus dem Abgrund. (Apoc. 13.)

Hätte Nietzsche Ehrfurcht vor dem Sohn Gottes, er könnte unmöglich die Knechtsgestalt Jes. 53 und die Doxologien Apoc. 5, 12 f.; 19, 1 in so gemeiner Weise in den Schmutz ziehen, wie er es im

vierten Teil des Zarathustra tut. (VI, 358 und 453 f.) Wohl nur des Reimes wegen fügt er die Worte hinzu: „Gott selbst ward Jude. Es paßt gut, daß hier der Esel zu Worte kommt und deutlich I—A sagt.

Harmlos klingt im Vergleich damit der Spott Nietzsches über die Kindlein, denen das Himmelreich verheißen wird (Matth. 19, 14) während er denen, die zu ihm kommen, nur das Erdenreich in Aussicht stellen kann. (VI, 459.) Wie gern möchte er ihnen mehr bieten; denn das gehört nach dem Ausspruch des freiwilligen Bettlerns schon den Friedfertigen. (Matth. 5, 5.)

Gewiß wirkt es auf Nietzsche, wenn er erkennen muß, daß immer Christus am Kreuz das erhabenste Symbol ist (XV, 303), daß bei Jesus Wort und Leben voll übereinstimmen und er damit ein schöneres Beispiel gibt, als irgendein Weiser vor oder nach ihm. Damit aber entspricht er dem Ideal Nietzsches, der in einer seiner ersten Schriften sagt: „Ich mache mir aus einem Philosophen gerade so viel, als er imstande ist, ein Beispiel zu geben." (I, 403.) Nietzsche denkt dabei an Schopenhauer, bei dem aber Leben und Lehre durchaus nicht übereinstimmten, während jedes Wort Jesu von seiner ganzen Person getragen wird, was freilich daher kommt, daß er eins ist mit dem Vater. Nietzsche aber will selber A und O sein.

Es lohnt nicht, alle Angriffe Nietzsches auf die Person Jesu zurückzuweisen. Krampfhaft versucht er immer wieder, alles christliche mitsamt dem Stifter des Christentums in sein System zu pressen, weil er sich für das Maß aller Dinge hält.

Dies ist um so eher möglich, als Nietzsche dieselbe Grundeinstellung zum Leben hat, wie Jesus, nämlich eine unbedingt positive im Gegensatz zum Pessimus. Beide wollen das Leben erhalten, nicht zum Stillstand bringen, wie der von Nietzsche sonst so oft über Jesus gestellte Buddha.

Aber für Nietzsche ist das Leben wesentlich Aneigung, Verletzung, Ueberwältigung des Fremden und Schwächeren, Unterdrückung, Härte, Aufzwingung eigener Formen, Einverleibung und mindestens, mildestens Ausbeutung. Ihm ist auch der Krieg der Vater aller guten Dinge. (VII, 237; III, 295; V, 124; VI, 66 ff.)

Bei dieser Auffassung vom Leben hätte Nietzsche sich obenan gesetzt bei dem Gastmahl (Luk. 14, 8 ff.) während Jesus unten sitzt. Nietzsche versucht, vermöge seiner geistigen Ueberlegenheit die andern Menschen zu erdrücken. Doch ist er kläglich gescheitert. Jesus, dem es ein Leichtes gewesen wäre, über die Welt zu herrschen (Matth. 4, 9; 26, 53), wollte Knecht bleiben bis zu seinem Tod am Kreuz.

Nietzsche will die Welt mit Worten umgestalten. Fragen wir aber nach dem Wie, so gibt er uns eine der bösesten Antworten, die je gegeben worden sind: Da siehe du zu!

Als ein Zerrbild des Stolzes erscheint uns Nietzsches Ohnmacht, wenn er sich die Worte Jesu: Wer Ohren hat, der höre! Beilegt, um den Menschen zu sagen, sie sollten das Lernen von ihm lernen, das Gutlernen. Wenn er nichts besseres weiß, um dieses Wort Jesu zu gebrauchen, dann sollte er sich wirklich einmal seines Stolzes schämen und demütig werden, zumal das Wort offenbar gewaltig auf ihn gewirkt hat. (VI, 301.)

Jesus bietet das, was Nietzsche sucht. (Weichelt S. 9.) Er bricht in das Haus des Starken, er wirft den Brand, er bringt das Schwert, er ist der königliche Held, der den Kampf wagt. Er will den Menschen zerbrechen, um ihn von der Schuld gegen Gott zu lösen, den Tod aus der Welt zu schaffen.

Aber Nietzsche kann „die schauerliche Paradoxie eines Gottes am Kreuze" (VII, 315) nicht überwinden, obwohl er sich gern mehrere Male kreuzigen ließe, wenn er dadurch den Namen bekäme, den Jesus hat. (Phil. 2, 9 ff.)

Es ist nicht verwunderlich, daß Nietzsche Anstoß nimmt im Kreuz. Sagt doch auch Luther: *Difficillimum omnium erit, agnoscere eum regem, qui tam desperata et ignominiosa morte interiit.* (W. A. 5, 68.)

Aber Luther ringt sich dazu durch, zu glauben, daß die göttliche Weisheit zu hoch für uns ist und uns paradox erscheinen muß, weil sie sonst nicht göttlich sein könnte. Nietzsche dagegen war dazu zu stolz und wollte sein Ich obenan stellen. (Weinel S. 235; Fischer S. 62 f.)

Nietzsche will die Macht haben über das Leben, Jesus will demütig bleiben, um bei Gott zu sein.

Dreizehntes Kapitel

Aut Christus, aut Zarathustra

In einem Brief an Peter Gast vom 26. August 1883 spricht Nietzsche ganz deutlich aus, was er mit seinem Zarathustra will: Christus aus den Herzen der Menschen verdrängen.

Er schreibt in dem Brief: „Die erste Besprechung des Zarathustra macht mir Mut, insofern . . meine Stellung zum Christentum gut und scharf begriffen ist . . Es handelt sich um den alten längst verheißenen Antichrist . . Da werden alle Verteidiger „unsrer Lehre vom Welt-Heilande" feierlich herbeigerufen (umgürtet euch mit dem Schwerte des heiligen Geistes"!!) gegen Zarathustra; und dann heißt es: Bezwingt ihr ihn, so wird er der Eure und wird treu sein, denn an ihm ist kein Falsch; bezwingt er euch, so habt ihr euren Glauben verwirkt" . . . Ich bin einer der furchtbarsten Gegner des Christentums und habe eine Angriffsart erfunden, von der auch Voltaire noch keine Ahnung hatte."

Zarathustra will der Stolzeste sein im Gegensatz zu Jesus, dem Demütigsten. Er sieht in dem religiös-soziologischen Verhältnis nur Abhängigkeit, nur Verkleinerung, nur Schwäche für das Ich. (Odenwald, Nietzsche und das heutige Christentum S. 13.) Und so projiziert er in die Geschichte des Christentums sein eigenes ganz und gar auf das Ich aufgebaute Lebensideal hinein. (Kalthoff, Kulturprobleme S. 273 f.)

Vom ersten Wort an lehnt sich Nietzsche in seinem Zarathustra sehr stark an die Sprache des N. T. an, weil er keine bessere Form finden konnte. Schon das hätte ihn davor bewahren sollen, sein Buch ein *non plus ultra* zu nennen. Die Schlange wird in der Bibel listig genannt wie kein anderes Tier (Gen. 3, 1), an ihrer Klugheit sich ein Beispiel zu nehmen mahnt Jesus seine Jünger. (Matth. 10, 16.) Und ebenso hören wir im A. T. von dem Stolz des Adlers. (Jer. 49. 16 u. ö.)

Zarathustra ist der „stolze Realist" gegenüber dem „feigen Idealisten". Er kennt keine Schonung aus Liebe; daraum stellt er die Wahrheit über alles, nicht wie Jesus die Liebe.

Wohl nennt auch Jesus Zarathustras Widersacher, den Teufel, den Vater der Lüge, aber er sieht tiefer als Nietzsche, wenn er die Liebe über alles stellt. (8, 44; 13, 35 u. ö.)

Liebe kann aber eben nur der Demütige üben, der sich völlig zu opfern bereit ist bis zum Tod am Kreuz. Es handelt sich nicht darum, daß Nietzsche sich bereit erklärt, dieselben Schmerzen auszuhalten, und der erste in der Weltgeschichte zu sein. Viele haben die gleichen und noch längere Schmerzen ertragen, und ihr Name ist im Winde verweht.

Da es Nietzsche nicht gelingt, von dieser Seite den Tod Jesu als nebensächlich hinzustellen, so behauptet er, ein Märtyrer habe nie etwas mit der Wahrheit zu tun gehabt, vielmehr hätten die Märtyrer der Wahrheit geschadet, weil sie etwas verführerisches haben. Und so fragt er: „Aendert es am Werte einer Sache etwas, daß jemand für sie sein Leben läßt? ... Ist denn das Kreuz ein Argument?" (VIII, 291 ff.)

Dem Martyrium auf Grund der Ueberzeugung stellt Nietzsche die Skepsis auf Grund der Kraft und Ueberkraft des Geistes gegenüber.

Zarathustra der Skeptiker findet auch den Größten noch allzumenschlich. Es bedeutet ihm nichts, wenn einer für seine Lehre durchs Feuer geht, mehr ist es ihm, wenn die Lehre aus eignem Brand kommt. (VI, 134.)

Wo die Taten fehlen, da stellen sich auch bei Nietzsche die Worte ein. Er weiß sehr wohl, daß Jesus bis zum Urgrund der Dinge vorgedrungen ist, indem er über die Wahrheit hinaus die Liebe in den Mittelpunkt stellte. Er weiß auch, daß der Stolz an der menschlichen Ohnmacht zerbrechen muß. Aber in seinen Worten setzt er ihm keine Grenzen. Wo er kann borgt er sich bei der Demut Jesu

Leitern, um die Höhe zu erklimmen, und so kann er dem Schicksal Lucifers nicht entgehen: Er stürzt, lange ehe er den begehrten Himmel erreicht hat, in die Hölle. In jedem Augenblick streckt sich ihm Christi stützende Hand entgegen, aber sein trotziger Stolz stößt sie zurück.

Nietzsche weiß auch, daß der Weltverlorene, will er sich seine Welt gewinnen, Kind werden muß. (VI, 35 f.)

Aber sein Stolz verwehrt es ihm, mit Luther zu bekennen:

Den aller Weltkreis nie beschloß,
Der liegt in Mariens Schoß . .

In bewußtem Gegensatz zu Paulus, der sich an Gottes Gnade genügen läßt, weil Gottes Kraft in den Schwachen mächtig ist (2. Kor. 12, 9), nennt er die Genügsamkeit Sünde, weil sie aus Demut kommt. (VI, 15.)

Zu Beginn des dritten Teils des Zarathustra schickt Nietzsche seinen Helden seinen Weg der Größe, über dem geschrieben steht: Unmöglichkeit. Und wenn ihm nunmehr alle Leitern fehlen, so muß er verstehen, noch auf seinen eigenen Kopf zu steigen. (VI, 223 ff.)

Nietzsche wirft Jesu mit Recht vor, daß er unmögliches von den Menschen fordre. Entsetzt fragen seine Jünger: „Ja, wer kann denn selig werden?" (Matth. 19, 25.)

Jesus schwächt seine Forderung nicht ab. Leichter geht ein Kamel durch ein Nadelöhr. Ein Bild, das Zarathustra nicht erreicht. Aber Jesus weist auf Gott, bei dem alle Dinge möglich sind. Zu ihm zeigt uns Christus den Zugang, er führt uns zu ihm. (Röm. 5, 2 u. ö.)

Was aber tut Zarathustra?

Er lacht ob seiner Narrheit. Als er aber seiner verlassenen Freunde gedenkt, zürnt er sich ob seiner Gedanken. „Und alsbald geschah es, daß der Lachende weinte: Vor Zorn und Sehnsucht weinte Zarathustra.' (VI, 227.)

Wie ganz anders wirkt auf uns die schlichte Erzählung von der Verleugnung des Petrus, der auch bitterlich weint! (Matth. 26, 75.)

Um aber seinen Zarathustra höher zu stellen als Jesu, betont Nietzsche ausdrücklich in einem Brief an seinen Freund v. Seydlitz vom 13. Mai 1878: „Nichts liegt mir entfernter, als Proselyten zu machen: Niemand hat so wie ich vor dem Gefährlichen des freien Geistes gewarnt und zurückgeschreckt." (Er rühmt sich, daß er seine Jünger nicht bedroht, wenn sie ihn verleugnen sollten, wie Jesus (Matth. 10, 33); er ist auch nicht betrübt darüber (Matth. 26, 34.)

Aber ohne Gefährten kann er eben doch nicht leben, und so redet Zarathustra zum Schluß, als ihm immer noch die rechten Menschen fehlen, wieder die Morgensonne an, wie am Anfang: „Du großes Gestirn . . . was wäre all dein Glück, wenn du nicht die hättest, welchen du leuchtest! . . ."

Dann redet er sich selber vor, daß er durch die Ueberwindung des Mitleidens, „seiner letzten Sünde" sein Ziel erreicht habe und ver-

läßt seine Höhle, „glühend und stark, wie eine Morgensonne, die aus dunklen Bergen kommt". (VI, 476.)

Er erinnert sich dabei wohl an die Worte eines der ältesten Sänger der Bibel, der von denen, die Gott lieben sagt, daß sie sind wie der Aufgang der Sonne in ihrer Pracht. (Ri. 5, 31.)

Denn im Sinne der Religion heißt es: Gott, Du hast mein Ich erhoben, Du hast mich über meine Endlichkeit hinausragen lassen. (Odenwald, Nietzsche und das heutige Christentum S. 8.)

Aber so sehr sich Zarathustra bemüht, das neue Ziel, das er aufstellt, über das Ziel Jesu hinauszuwerfen, es befriedigt ihn nicht. Er möchte wohl über sich hinausschaffen und dann zugrunde gehen (VI, 94), er möchte sich als Untergehender selber segnen und so seinen Untergang enden. (VI, 322.) Er möchte, daß es erst von ihm an Hoffnungen gibt (XV, 117), er möchte, daß er erst gezeigt hätte, wie man hinübergeht, anstatt unterzugehen, wie man nicht Opfer wird, sondern Erstling. (1. Kor. 15, 20; VI, 292.)

Nicht umsonst warnt er: „Wer aber Erstling sein will, sehe zu, daß er nicht auch Letztling werde." (VI, 425.) Er fühlt den eisigen Hauch des leeren, gottlosen Raums. (V, 163.)

Arnold bezieht (S. 46) den Ausspruch Nietzsches in der Morgenröte (IV, 353) von dem feineren Ehrgeiz gewisser Leute, der glauben machen möchte, daß ihre Seelen Ausnahmen seien, auf Nietzsche selber. Und im letzten Grund dürfte er wohl auch an sich gedacht haben.

Tief bedauern müssen wir es, daß Nietzsche nicht davor zurückschreckt, seine erträumten Jünger zu ermahnen, zu seinem Gedächtnis das Eselsfest zu feiern, um zu beweisen, daß sie nicht das Himmelreich, sondern das Erdenreich wollen. (VI, 459.)

Fliegt jetzt sein Stolz nicht mit seiner Torheit? (VI, 30; Ps. 14, 1.)

Nietzsche wirft dem Christentum vor, es zerbreche die starken Naturen. Tatsächlich zerbricht es die Fesseln, die auch die Kraft der Stärksten noch binden. Erst in der christlichen Freiheit können sie zur Größe hinaufwachsen. (P. Fischer S. 60. Vgl. Luthers Freiheit eines Christenmenschen.)

Zarathustra schlägt zwar den Zauberer mit dem Stock, wie Bileam die Eselin, als sie dem Vogel Jahwes ausweicht. (4. Mose 22, 23 ff.) Er nennt ihn einen Schauspieler, weil er sich nach Gott zurücksehnt.

Aber das ganze Lied ist die tiefste Empfindung des Menschen, der sich nicht demütigen will, der Gott verläßt, weil er nichts von Christus wissen will, der schließlich der Verzweiflung anheimfällt. Jeder, der um und mit Gott ringt, wird etwas von dem erlebt haben, was sich schließlich in den Schluß zusammendrängt:

„Nein! Komm zurück!
Mit allen deinen Martern!
Zum letzten aller Einsamen
O komm zurück!

All meine Tränen — Bäche laufen
Zu dir den Lauf!
Und meine letzte Herzens — Flamme —
Dir glüht sie auf!
O komm zurück,
Mein unbekannter Gott!
Mein Schmerz! Mein letztes — Glück!" (VI, 370.)

Nietzsche empfindet auf das stärkste und schmerzlichste, daß es ihm nicht gelingen kann, an die Stelle von Christus Zarathustra zu setzen, er weiß, daß er Gott nicht dadurch töten kann, daß er sagt, er habe sich verflüchtigt und totgelacht. Immer wieder begegnen ihm Gott und Christus, und so viel schönes er auch in seinem Zarathustra gesagt haben mag, es sind nicht die Worte des ewigen Lebens, sondern der ewigen Wiederkunft. Zarathustra will das Leben verkünden, er will sich zum Fürsten des Lebens machen, als Apostel der ewigen Wiederkunft predigt er tatsächlich den Tod.

Vierzehntes Kapitel

Die Gemeinde des Herrn

Overbeck, der sehr liberale Basler Kirchenhistoriker, der Nietzsche über seinen geistigen Tod hinaus die Treue gehalten hat, sagt:

„In Nietzsches Reden vom Christentum gehen manche Gedankengänge etwas wirr durch einander." (S. 33.)

Diese Verwirrung zeigt sich besonders deutlich am Schluß des letzten Werkes Nietzsches, des *Ecce homo*, das er selbst wegen des Ausbruches der Geisteskrankheit nicht mehr herausgeben konnte. Overbeck sprach sich als Berater der Mutter Nietzsches gegen die Drucklegung aus. Aber wenn diese Schrift auch unzweifelhaft Spuren der kommenden Geisteskrankheit an sich trägt, so ist doch der Schluß eine sehr lehrreiche Zusammenstellung der Vorwürfe, die Nietzsche gegen die christliche Kirche erhebt.

Die christliche Moral wird die schädlichste, tückischste, unterirdischste Form der Lüge genannt. „Wer über sie aufklärt ... bricht die Geschichte der Menschheit in zwei Stücke. Man lebt vor ihm, man lebt nach ihm."

Mit diesen Worten sucht Nietzsche sich einzureden, daß er tatsächlich die Stelle Christi eingenommen hat. Weil er die Moral „als List, das Leben auszusaugen, blutarm zu machen, als Vampyrismus" entdeckt hat, wird man die Zeit nicht mehr von Christus an rechnen, sondern von ihm an, dem Immoralisten.

Ist es soweit, dann hat er auf Grund seines Stolzes das erreicht, was Jesus rückwirkend fast zwei Jahrtausende zugesprochen wurde.

Die christliche Moral beruht auf Gott, den Nietzsche als Gegensatz — Begriff zum Leben empfindet, in dem er alles „schädliche, Vergiftende, Verleumderische, die ganze Todfeindschaft gegen das Leben in eine entsetzliche Einheit gebracht" sieht.

Nietzsche selbst hat hier das, was er früher gegen Gott gesagt hat, in eine schauerliche Einheit gebracht.

Er meint dann weiter, der Begriff des Jenseits sei erfunden, „um kein Ziel, keine Vernunft, keine Aufgabe für unsre Erden-Realität übrig zu behalten". Der Begriff Seele sei erfunden, um den Leib krank zu machen. Der Begriff Sünde sei erfunden, samt dem „zugehörigen Folter-Instrument Freier Wille, um die Instinkte zu verwirren". Im Begriff des Selbstlosen sei die Selbst-Zerstörung zur Pflicht gemacht. Endlich, und das hält Nietzsche für das furchtbarste, sei im Begriff des „guten Menschen" ein Ideal geschaffen worden „aus dem Widerspruch gegen den stolzen und wohlgeratenen, gegen den jasagenden, gegen den zukunftsgewissen, zukunftsverbürgenden Menschen" der nunmehr der Böse heiße.

Das alles sei geglaubt worden als Moral. *Ecrasez l'infâme!*

Die letzten Worte, die ursprünglich der christlichen Kirche galten, bestätigen uns die Ansicht, daß Nietzsche hier die christliche Moral mit der christlichen Kirche insofern gleichsetzt, als er meint, daß die Kirche mit ihrer Moral steht und fällt. Darum greift er auch, nachdem er sich im Menschlichen Allzumenschlichen durch seine Chemie der Begriffe und Empfindungen den Ausgangspunkt geschaffen hat, in der Morgenröte die Moral an. Sie steht seinem Stolz in erster Linie im Wege.

Im Zarathustra will er Gott von seinem Thron stoßen, um im Willen zur Macht selbst diesen Thron zu besteigen, aber er hat das Gefühl, daß Gott schon in der Morgenröte getötet wurde, sonst könnte er sich nicht gleich am Anfang des Zarathustra über den Einsiedler wundern, weil er in seinem Walde noch nichts davon gehört hat, daß Gott tot ist. (VI, 12.)

Wir werden Overbeck durchaus recht geben, wenn er sagt, in den Reden Nietzsches vom Christentum gingen manche Gedankengänge wirr durch einander. Die eben angeführte Zusammenstellung (XV, 125 ff.) ist besonders bezeichnend dafür.

Sehr aufschlußreich sind die Worte, mit denen Nietzsche sein *Ecce homo* schließt: „Hat man sich verstanden? Dionysos gegen den Gekreuzigten ..." (XV, 127.)

Hätte sich der Druck der Schrift nicht verzögert, so wären das die letzten Worte gewesen, die Nietzsche selber veröffentlichte.

Er kommt damit auf die erste Zeit seines Schaffens zurück, in der er die christliche Kirche beiseite läßt und für eine rein „artistische" Wertung des Lebens eintritt, die er dionysisch nennt.

Was versteht nun Nietzsche unter dionysisch?

„Von jener Höhe der Freude, wo der Mensch sich selber und sich ganz und gar als eine vergöttlichte Form und Selbstrechtfertigung der Natur fühlt, bis hinab zu der Freude gesunder Bauern und gesunder Halbmensch-Tiere: Diese ganze lange ungeheure Licht- und Farbenleiter des Glücks nannte der Grieche, nicht ohne die dankbaren Schauder dessen, der in ein Geheimnis eingeweiht ist, nicht ohne viele Vorsicht und fromme Schweigsamkeit mit dem Göttern-amen Dionysos." (XVI, 389.)

Wie konnte es Nietzsche entgehen, daß im Alten Testament das, was er das Dionysische nennt, in einem viel größeren Maß geboten wird?

Dies ist um so unverständlicher, als er in Jenseits von Gut und Böse sagt, im A. T. gäbe es Menschen, Dinge und Reden in einem so großen Stile, daß das griechische und indische Schriftentum ihm nichts zur Seite zu stellen habe. Man stehe mit Schrecken und Ehrfurcht vor diesen ungeheuren Ueberbleibseln dessen, was der alte Mensch einstmals gewesen sei. (VII, 77.)

Wir sehen aus diesem Urteil, welchen Eindruck das A. T. auf Nietzsche gemacht hat. Es wäre auch unverständlich, wenn es anders wäre, wenn man bedenkt, wie stark das Heldische im A. T. und bei Nietzsche betont wird.

In den älteren Stücken des A. T. erscheint Jahwe als der Held, der den Drachen der Tiefe besiegt hat, als der Anführer im Krieg, der seinem Volk im Gewitter zu Hilfe eilt und seine Feinde zerschmettert.

Es ist das höchste, was einem Menschen zuteil werden kann, Knecht Jahwes zu sein, aber doch rechtet er mit ihm, wie Abraham, kämpft mit ihm, wie Jakob.

Mit der wachsenden Gotteserkenntnis steigert sich das Erhabene im Bild Jahwes, der zum Weltengott wird. Aber trotzdem freuen sich die Menschen und sind fröhlich vor ihm, wenn sie ihre Feste feiern. Es ging dabei oft dionysischer zu, als den großen ethischen Persönlichkeiten lieb war, so daß sie die Freude der „gesunden Bauern und Halbmensch-Tiere" dämpfen mußten.

Gerade das gewaltigste am A. T., den Kampf mit Gott schiebt Nietzsche leichthin beiseite, indem er Gott für tot erklärt. Wie geht er an den schweren Rätseln des zürnenden und strafenden Gottes vorbei, der die Sünden der Väter heimsucht an den Kindern bis ins dritte und vierte Glied! Und gerade an solchen Tatsachen des Lebens hätte er doch die Kraft seiner Lehre beweisen müssen.

Erst recht unverständlich ist es aber, daß Nietzsche nicht gemerkt hat, wie das ewig Lebendige im A.T. im N.T. seine Krönung erfährt.

Dagegen sagt er: „Im N. T. ist viel von dem rechten zärtlichen dumpfen Betbrüder- und Kleinen-Seelen-Geruch. Dieses N. T., eine Art Rokoko des Geschmacks in jedem Betrachte, mit dem A. T. zu Einem Buche zusammengeleimt zu haben, als „Bibel", das ist viel-

leicht die größte Verwegenheit und „Sünde wider den Geist", welche das literarische Europa auf dem Gewissen hat." (VII, 77.)

Hat Nietzsche nicht empfunden, daß Jesus das Reich des Lebens deutlicher vor sich sah, als alle, die vor ihm Visionen hatten oder aus der stillen Kammer ihre glühenden Gebete zum Himmel schickten?

Gewaltiger als in allen arbeitete sich in ihm ein Neues empor, das wie gährender Wein die morschen Schläuche sprengte. Es rang in ihm, wenn er die heiligen Schriften las, es überwältigte ihn, wenn er Gottes Finger in dem Buch der Natur schreiben sah, denn sein Herz entbrannte von Liebe zu der aufgehenden Blüte, wie zu der reifenden Frucht. Es jauchzte mit dem erntenden Winzer, bangte mit dem verirrten Schaf und jubelte mit dem Hirten, der es wiederfand.

Aber weil das, was Jesus verkündete, viel größer war, als alles, was die Propheten und Weisen vor ihm zu sagen gehabt hatten, darum konnte er es nicht mitteilen wie sie. Er konnte nicht mit Pauke und Flöte durchs Land eilen, er konnte sich nicht auf die hohe Warte stellen und ins Wächterhorn stoßen, sondern er ging aus zu säen, wie ein Sämann.

Er erobert die Welt nicht, er überwindet sie. Er versetzt Berge nicht, weil das zu wenig für ihn wäre. Aber er bringt den Verlorenen ins Gottesreich. Zu wenig wäre es, wenn er nur dem Schwachen hülfe.

Ist doch die ganze Welt ein Paradies, das von Gottes Vaterhand bebaut wird! Sind doch die Blumen auf dem Felde viel schöner als Salomons Pracht! Was soll all' das Prangen und Brausen der Straßen, Plätze und Paläste? Sind nicht die Vögel unter dem Himmel Gottes Herzen viel näher? Da ist nicht einer, auf dem das Auge des Höchsten nicht mit Liebe ruhte.

Und nun erst die Menschen, die liebsten Kinder des liebreichsten Vaters! Hat Gott schon die Kinder der Natur mit seiner Liebe überschüttet, wie sollte er den Menschen nicht sein ganzes Herz schenken, den Menschen, die eintreten sollen in sein Reich!

Alles ist reinstes, hellstes Licht um Jesus.

Was Mose und Elia, Amos und Jesaja blitzartig schauen durften, Gottes Angesicht, das darf von nun an jeder sehen und selig sein. Es wird sein wie bei einem Festmahl, das der König der Welt veranstaltet: Von Osten und Westen werden die Völker herbeiströmen und mit Abraham, Isaak und Jakob zu Tische sitzen.

Aber noch bedarf es der Einladung an alle, die draußen stehen.

Noch müssen erst Augen geöffnet werden, damit sie die ausgestreckten Vaterhände Gottes sehen, noch müssen Ohren aufgetan werden, damit sie Gottes Stimme hören, der seine Kinder lockt, hereinzukommen, weil alles bereit ist.

Das Volk gleicht einem See, der überreich ist an Fischen, aber es bedarf der Hand, die das Netz auswirft, es gleicht einem wogenden

Aehrenfeld, das herrliche Garben verspricht, aber es bedarf der Schnitter, die Sense und Sichel zu gebrauchen wissen.

Jesus weiß, daß vieles von dem, was er sagt, keinen Widerhall findet, wie von den Körnern des Sämanns etliches auf steiniges Land oder unter die Dornen fällt. Aber wie sollte seine Arbeit vergeblich sein, wo doch Gott es ist, der ihn gesandt hat? Wie der Bauer ruhig warten muß, bis das Wunder geschieht, daß aus dem Korn und Halm und Aehre wird, so darf auch Jesus das Himmelreich nicht stürmen, so sehr es ihn vorwärts treibt.

Aber die Zeit des Jammers ist für die Stillen im Land vorbei, sie sollen sich freuen, wie Hochzeitsgäste; denn schon hören sie, wie die Tore zum Paradies aufgetan werden: Der himmlische Wächter senkt sein flammendes Schwert. Noch ein Augenblick, und die ganze Fülle des göttlichen Lichtes dringt in die weit geöffneten Augen, ohne sie zu blenden.

Wer aber weiß, daß er vor der Tür zum Himmelreich steht, der kann nichts Böses mehr tun; denn in ununterbrochener Gemeinschaft mit Gott wird alles von ihm abfallen, was den Gleichklang seiner Seele erschüttern könnte. Aergert ihn sein Auge, so reißt er es aus, ärgert ihn seine Hand, so haut er sie ab, will ihm einer ein Leid tun, so betet er für ihn.

Wir töricht wären die Menschen, wenn sie nicht tun wollten, was Jesus sagt! Sie würden denen gleich, die ihr Haus auf Sand bauten, so daß Regengüsse und Stürme es umstürzten.

Sie haben die Wahl: Leben oder Tod!

Jeder weiß, worauf es ankommt.

Wer stecken bleiben will in seinen engen, vergänglichen Beziehungen, der wird mit ihnen vergehen; denn über Nacht kann seine Seele von ihm gefordert werden. Hält er sich an das Ewige, dann wird der Tod keine Macht über ihn haben: Er geht ein zu seines Herrn Freude.

Voll bitteren Hasses blicken auf den kühnen Stürmer die Satten und Sicheren. Wie darf er es wagen, sie in ihrer Ruhe zu stören? Sie hatten sich daran gewöhnt, dem Buchstaben des Gesetzes nachzukommen, und nun kommt dieser Feuergeist, weist auf jede morsche Stelle und spricht Dinge aus, die noch keines Menschen Ohr gehört hat.

Mag Jesus sich an die Armen und Schwachen halten! Die Satten sind viel zu feige, um ihre Krankheit auch nur zu sehen, viel zu verlogen, um sich ihre Mängel einzugestehen.

Sie mögen es nicht hören, wenn er ruft: „Sorgt euch doch nicht um euer Leben, was ihr essen, nicht um euren Leib, was ihr anziehen sollt!"

Geben wir uns ganz dem Ewigen hin, dann bleibt kein Raum mehr für irdische Sorgen. Unberührt von aller Unruhe zieht das Gotteskind seine Straße. Jesus, der unaufhaltsam weitereilt, wie der Bote,

der Stamm um Stamm zum heiligen Krieg ruft, schlummert sanft beim Kampf der Elemente in einem schwachen Boot, das vom Wirbelwind umhergeworfen wird, und jeden Augenblick zu sinken droht.

Der Frühlingssturm, den Jesus entfesselt hat, bringt Baum um Baum in Bewegung, und nun rauschen schon alle Wälder Galiläas, und auch in Judäa und jenseits der Grenzen Palästinas vernehmen willige und verstockte Herzen das Wehen der neuen Zeit, die aus unergründlichen Tiefen emporsteigt.

Wie von Dämonen gepeitscht jagen die einen herbei und schreihen Jesus an, er müsse ihnen helfen. Nur verstohlen und mit zager, schüchterner Hand berühren andere den Saum seines Gewandes. Man erzählt von ihm, er habe Tausende mit ein paar Broten gespeist, er wandle auf dem Meer, und die Geister gehorchten seinem Wort in der Nähe und auf meilenweite Entfernung.

Schließlich treten ihm die Führer des Volkes in den Weg und verlangen von ihm ein entscheidendes Zeichen, daß er wirklich von Gott gesandt sei. Da seufzt er tief auf und ruft ihnen zu: „Nimmermehr wird euch ein Zeichen gegeben werden!"

Um so stärker wirkt die Kraft Jesu bei denen, die nichts suchen als die Gemeinschaft mit Gott.

Auch auf seine Jünger geht die Kraft über; immer deutlicher werden die Anzeichen des hereinbrechenden Himmelreiches. Schon schwindet die Not und das Uebel. Männer und Frauen scharen sich um ihn, die ihm folgen, wohin er auch gehen mag, und nun ist die Zeit gekommen, daß er einige von ihnen einen Blick tun läßt in die Geheimnisse seiner wahren Heimat und Welt.

Mit dreien seiner Jünger geht Jesus auf einen hohen Berg. Da wird seine Gestalt verwandelt, seine Kleider werden weiß leuchtend, heller als jedes irdische Licht, Elias erscheint mit Moses und reden mit Jesus. Die Jünger sind benommen, sehen Wolken, die sie beschatten, und aus denen heraus wunderbare himmlische Stimmen an ihr Ohr schlagen, so daß sie selbst irre reden.

Plötzlich ist dann die Erscheinung ebenso verschwunden, wie sie eintrat, und nur Jesus ist bei den Jüngern.

Bald haben sie keinen Zweifel mehr: Jesus ist Gottes Sohn, der längst erwartete Heiland der Welt. Nur er hat Worte des Lebens.

Immer höher geht der Flug Jesu.

Es drückt ihn nicht nieder, daß die Weisen sich gegen ihn stellen. Jubelnd dankt er seinem Vater, daß er den Unmündigen offenbart, was den Klugen verborgen bleibt.

Aber die Gegner sind auf dem Plan, um das Feuer zu löschen, das Jesus entzündet hat, das schon von Berg zu Berg leuchtet. Darum ist keine Zeit zu verlieren, denn es kommt die Nacht, da niemand wirken kann.

Jesus bereitet seine Jünger auf seinen Tod vor: Wie dumpfes Totengeläut tönt es durch seine Reden. Die Jünger wollen ihn zurückhalten, aber schroff weist er sie zurück, und langsam taucht in ihnen die Erkenntnis auf, daß sie sich nicht weniger opfern müssen, als der Meister.

Alles drängt in Jesus zur Entscheidung. Die Scharen der Pilger, die mit ihm zum Passahfest in die heilige Stadt ziehen, werfen ihre Kleider vor ihm auf den Weg, streuen ihm Palmzweige und begrüßen ihn mit einem alten Königslied als Messias. In der Vollmacht des eingeborenen Sohnes reinigt er den Tempel.

Er versammelt die Seinen zu einem letzten Mahl und sieht sich schon von dem göttlichen Weinstock trinken in seines Vaters Reich, wo auch die sein werden, die er ihm gegeben hat. Nichts kann sie mehr von ihm trennen: Sie haben von seinem Blut getrunken.

Noch ehe es wieder Nacht wird hat er sein Leben am Kreuz ausgehaucht.

Lieblicher als der Gott des Frühlings war Jesus über die Erde gegangen. Aber nicht als flüchtiger Gast, den die Menschen beweinen müssen, weil er stirbt, nachdem er kaum erschienen ist. Jetzt, da er seine Worte durch den Tod besiegelt hatte, wirkte die Macht seines Geistes nur um so stärker. Hinauf war seine Seele gegangen, und so wie ihn einige der Vertrautesten gesehen hatten am Tag der Verklärung, so gab er sich jetzt vielen Jüngern kund. Der heilige Geist kam über sie und allen, die sich auf seinen Namen taufen ließen, wurden wunderbare Gaben zuteil. Sie sahen ihn sitzen zur Rechten Gottes und kommen in den Wolken des Himmels.

„Herr komm!" So betete die neue Gemeinde der Stillen im Land voll Inbrunst.

Das alles muß Nietzsche in den Schatten stellen, wenn er das Ziel seines Stolzes erreichen will, daß die Zeit von ihm an gerechnet wird, nicht von Christus.

Es geht ihm wie dem Jüngling, den Zarathustra findet, wie er an einen Baum gelehnt sitzt und müden Blicks in das Tal schaut.

Der Jüngling erschrickt, als er Zarathustra erkennt, und im Gespräch mit ihm sagt er:

„Nach meinem Untergange verlangte ich, als ich in die Höhe wollte, und du bist der Blitz, auf den ich wartete! Siehe, was bin ich noch, seitdem du uns erschienen bist? Der Neid auf dich ist's, der mich zerstört hat." (VI, 59 ff.)

Aus Neid macht Nietzsche Jesus zu einem hauchzarten Menschen, zu einer Pflanze, die nur eben zum Vorübergehen bestimmt war, der auch gar nie daran dachte, eine Kirche zu gründen. Man wüßte gar nichts von ihm, wenn nicht der „fürchterliche Betrüger" Paulus aus krankhaftem Ehrgeiz heraus alles in unheimlicher Weise vergröbert hätte, wobei er in dem „Bauernlümmel" Luther einen Nachfolger fand, als der Betrug des Paulus sich erschöpft hatte und die

„christliche" Kirche sich in den Ranken der Renaissance auflösen wollte.

Wieder stand Dionysos gegen den Gekreuzigten.

Soll das Jahr Eins mit Nietzsche beginnen, so muß die Kirche fallen. Um das erreichen zu können, muß Nietzsche den Menschen mehr bieten, weit mehr, als die Kirche es getan hat.

Um zu zeigen, was er zu bieten hat, stellt er den dionysischen und den christlichen Menschen einander gegenüber; und zwar unter dem Gesichtspunkt des Leidens. Geht es den Menschen unter dem Szepter des Dionysos besser, als unter dem Krummstab der Kirche, dann hat er gewonnenes Spiel.

Er kommt am Ende seines Schaffens auf den Anfang zurück, als er in der Geburt der Tragödie den dionysischen Menschen dem tragischen gleichsetzte. So sagt er in der Geburt der Tragödie: „Jetzt wagt es nur, tragische Menschen zu sein; denn ihr sollt erlöst werden." (I, 144.) In den Vorarbeiten zum Willen zur Macht heißt es: „Das Problem ist das vom Sinn des Leidens: Ob ein christlicher Sinn, ob ein tragischer Sinn. Im ersten Falle soll es der Weg sein zu einem heiligen Sein; im letzteren Fall gilt das Sein als heilig genug, um ein Ungeheures von Leid noch zu rechtfertigen. Der tragische Mensch bejaht noch das herbste Leiden: Er ist stark, voll, vergöttlichend genug dazu; der christliche verneint noch das glücklichste Los auf Erden: Er ist schwach, arm enterbt genug, um in jeder Form noch am Leben zu Leiden." (XVI, 391 f.)

Nietzsche hat das körperliche wie das seelische Leiden zu stark erfahren, als daß er daran denken könnte, es als „nicht so schlimm" hinzustellen. Vielmehr sieht er es als Lehrmeister ersten Ranges an und findet Lebensweisheit darin, sich die Gesundheit selbst lange Zeit nur in kleinen Dosen zu verordnen.

Was hat nun Nietzsche für eine Lehre aus der Krankheit gezogen?

„Du sollst Herr über dich werden, Herr auch über die eigenen Tugenden. Früher waren sie deine Herren; aber sie dürfen nur deine Werkzeuge neben andern Werkzeugen sein. .. Du solltest das Problem der Rangordnung mit Augen sehn, und wie Macht und Recht und Umfänglichkeit der Perspektive mit einander in die Höhe wachsen." (II, 10 ff.)

Der tragische Mensch soll schwerer leiden, als der christliche, aber er ist dafür auch Herr über seine Tugenden, denn das Sein ist für ihn schon heilig, während der Christ erst nach einem heiligen Leben strebt. Und so nimmt sich Nietzsche als Vernichter der Moral gerade der „drei bestverfluchten Dinge" an, der Wollust, der Herrschsucht, der Selbstsucht.

Dionysisch betrachtet ist die Wollust „das große Gleichnis-Glück für höheres Glück und höchste Hoffnung".

Herrschsucht ist die „Schenkende Tugend", „daß der Berg zu Tale komme und die Winde der Höhe zu den Niederungen, glühend

gleich einer Liebe, welche purpurne Seligkeiten lockend an Erdenhimmel malt".

Selbstsucht aber: „Ob einer vor Göttern und göttlichen Fußtritten knechtisch ist, ob vor Menschen und blöden Menschen-Meinungen: Alle Knechtsart speit sie an, diese selige Selbstsucht! Schlecht: So heißt sie alles, was geknickt ist... und sonderlich die ganze schlimme, aberwitzige, überwitzige Priester-Narrheit.. alle die Priester, Weltmüden und wessen Seele von Weibs- und Knechtsart ist..." (VI, 274 ff.)

So will Nietzsche den Menschen zum Selbsterlöser machen, der die Kirche nicht braucht.

Diese Kirche, in der sich die Jünger Christi zusammenschließen, muß Nietzsche vernichten, wenn er der Herr der Welt werden soll.

Er versucht es dadurch, daß er Paulus zum Stifter der Kirche macht, was die Tübinger Schule Baurs auch bis zu einem gewissen Grad getan hat, aber viel sachlicher dabei verfahren ist, als Nietzsche.

Paulus ist für Nietzsche eine der ehrgeizigsten und aufdringlichsten Seelen, ein ebenso abergläubischer wie verschlagener Kopf. (IV, 64.)

Er hat das Christentum, das „ein naiver Ansatz zu einer buddhistischen Friedensbewegung war,... zu einer heidnischen Mysterienlehre umgedreht, welche endlich sich mit der ganzen staatlichen Organisation vertragen lernt... und Kriege führt, verurteilt, foltert, schwört, haßt. Paulus geht von dem Mysterien-Bedürfnis der großen, religiös-erregten Menge aus: Er sucht ein Opfer, eine blutige Phantasmagorie, die den Kampf aushält mit den Bildern der Geheimkulte: Gott am Kreuze, das Bluttrinken, die *unio mystica* mit dem „Opfer". ... Er hat das große Bedürfnis der heidnischen Welt verstanden und aus den Tatsachen vom Leben und Tode Christi eine vollkommen willkürliche Auswahl gemacht, alles neu accentuiert, überall das Schwergewicht verlegt... er hat prinzipiell das ursprüngliche Christentum annulliert.. Das Attentat auf Priester und Theologen mündete, Dank dem Paulus, in eine neue Priesterschaft und Theologie — einen herrschenden Stand, auch eine Kirche.... Nachdem die Kirche die ganze christliche Praxis sich hatte nehmen lassen und ganz eigentlich das Leben im Staate, jene Art Leben, welche Jesus bekämpft und verurteilt hatte, sanktioniert hatte, mußte sie den Sinn des Christentums irgendwo anders hinlegen: In den Glauben an glaubwürdige Dinge, in das Ceremoniell von Gebeten, Anbetung, Festen... Der Begriff „Sünde", „Vergebung, „Strafe", „Belohnung" — alles ganz unbeträchtlich und fast ausgeschlossen vom ersten Christentum — kommt jetzt in den Vordergrund. Ein schauderhafter Mischmasch von griechischer Philosophie und Judentum, der Asketismus, das beständige Richten und Verurteilen, die Rangordnung..." (XV, 263 ff.)

Nietzsche verlangt von seinen Lesern, daß sie ihn gut lesen, daß seine Sprüche auswendig gelernt werden, weil sie mit Blut geschrie-

ben sind. (VI, 56.) Er spottet darüber, daß alle Welt noch immer an die Schriftstellerei des heiligen Geistes glaube oder unter der Nachwirkung dieses Glaubens stehe. (IV, 64.)

Sehen wir einmal ohne jede Voreingenommenheit nach, was die Bibel uns über Paulus sagt!

Er wollte die Gemeinde Christi vernichten, weil in ihr das Gesetz erfüllt war, während der Pharisäer mit seiner Hilfe das Kommen des Messias, wie er ihn sich dachte, zu erzwingen meinte. Da wird er so völlig vom himmlichen Christus ergriffen, daß er von nun an nicht mehr sich selber lebt, sondern Christus lebt in ihm. Er sieht beständig den vor sich, den Gott erhöht hat, der aber auch in den Seinen wohnt und ihnen selbst die Tiefen Gottes offenbart.

In der Kraft dieses himmlischen Christus vermag Paulus alles. Er ist ein neues Geschöpf geworden, in dessen Lichtwelt die dunkeln Schatten des Gesetzes nicht mehr fallen. Nichts kann ihn mehr scheiden von der Liebe in Christus: Nicht Trübsal, nicht Verfolgung, nicht Hunger, nicht Schwert, kein Engel, kein Teufel, keine Höhe, keine Tiefe. Nichts kann ihn auch scheiden von den Leiden in Christus: Er ist mit ihm gekreuzigt, gestorben, begraben, auferweckt, und nun lebt er mit ihm.

Verzweifelnd hatte er dereinst in die finstere Nacht hinausgeschrien: „Ich elender Mensch! Wer wird mich erlösen von meinem Todesleibe?" Nun aber hat er ins Paradies entrückt unsagbare Worte gehört, die der Mensch nicht aussprechen darf. Wenn er krank ist, dann erlebt er, daß die höchste Kraft sich erst in der Schwachheit auswirken kann.

Einmal für alle ist durch Gottes Wunder und Weisheit das Zerstückelte wieder ganz geworden, das Getrennte vereinigt in dem Namen Jesu, den himmlische Chöre preisen. Wie ein Stern voll überirdischen Glanzes steht das Kreuz an dem Morgenhimmel der neuen Zeit, und die Völker der Erde beugen sich vor ihm.

Alles Alte und Morsche fällt dahin, um neuem Leben Platz zu machen. Verschwunden sind die Gebote des Gesetzes mit ihrem Du sollst! Du sollst nicht! An ihre Stelle tritt die Liebe.

Von ihr geführt durchzieht Paulus Länder und Meere. Hier aufgenommen wie ein Gott wird er dort gegeißelt und gesteinigt, und in der Hochburg irdischer Weisheit, Athen fühlt er, daß die göttliche Weisheit von den rein irdisch eingestellten Menschen verlacht werden muß.

Um Christus den Erlöser zu verkünden läßt sich Paulus in jede Tiefe schleudern und in alle Höhen tragen. Mag seine Krankheit ihn wie ein Teufel mit Fäusten schlagen, sein Fuß trägt ihn weiter, und er kennt keine Furcht im Dienst seines Herrn. Aber in der Tiefe seines Herzens sehnt er sich darnach, den Lauf zu vollenden und einzutreten in das Heiligtum des Herrn, vereint mit allen, die durch Christus Gott suchen.

Gegen diese Tatsachen geht Nietzsche in der Weise vor, daß er seine tiefste Verachtung dagegen setzt, sich so die Kritik erspart und Paulus einen Epileptiker nennt, der „nicht ein Tausendstel von jener Rechtschaffenheit der Selbstkritik besaß, mit der heute ein Philologe einen Text liest". (XV, 267 ff.)

Nur dem N. T. gegenüber ist die philologische Methode nicht angebracht, wie Nietzsche immer aufs neue behauptet, denn so etwas widerlegt man nicht, es geht einfach wider den Geschmack. Man würde sein intellektuelles Gewissen beschmutzen, wenn man es ernst nähme und mit wissenschaftlichen Mitteln bekämpfte. „Der Arzt sagt unheilbar, der Philolog Schwindel." (VIII, 282.) Im ganzen N. T. findet Nietzsche bloß eine einzige Figur, die man ehren muß: Pilatus. „Einen Judenhandel ernst zu nehmen, dazu überredet er sich nicht." (VIII, 280 f.)

Wir werden Bertram unbedingt zustimmen, wenn er sagt, Nietzsche habe bei seiner Darstellung des Apostels Paulus alle Mittel einer bösartig fanatischen Psychoanalyse angewandt. (S. 54.)

So wird das Christentum zu der „Verfallsform der alten Welt in tiefster Ohnmacht, so daß die kränksten und ungesündesten Schichten und Bedürfnisse obenauf kommen". (XV, 269.)

Nietzsche will nun das Buch, auf dem die christliche Kirche aufgebaut ist, durch sein dionysisches *non plus ultra* den Zarathustra aus dem Felde schlagen. (Brief an Seydlitz vom 12. Februar 1888.) Er hält es nicht für eine Beleidigung seines Stolzes, wenn er sich dabei stark an die Bibel anlehnt und deutsch lernt von Luther, dem „Barbaren des Geistes" (VII, 707), dem „unbescheidensten Bauern, den Deutschland gehabt hat" dem „Rüpel", der den Papst des „Teufels Saw" genannt hat, weil ihn die „gute Etiquette" der Kirche verdroß. (VII, 463.) Denn „gegen Luthers Bibel gehalten ist fast alles übrige nur „Literatur"". (VII, 216.)

Schon der äußere Rahmen des Zarathustra erinnert an das Leben Jesu.

Als Zarathustra dreißig Jahre alt war, verließ er seine Heimat. Er ist in der Einsamkeit und bei den Tieren, dann kehrt er zurück zu den Menschen, um unterzugehen. (VI, 9 f.; Mc. 1, 12 f.) Jesus geht in die Wüste, Zarathustra ins Gebirge. Beiden gehen die Menschen nach, und wie Jesus sich einen kleinen Kreis von Vertrauten wählt, so steigert mit Zarathustra immer weniger auf immer höhere Berge. (VI, 303.) Der Schluß fällt bei Nietzsche sehr ab, weil er vor der Unmöglichkeit steht, für Tod und Auferstehung des Herrn einen, wenn auch noch so mäßigen Ersatz zu finden.

Seine höheren Menschen schlafen noch, was an die Jünger in Gethsemane erinnert, die rechten Menschen fehlen ihm überhaupt noch, statt dessen wird er von unzähligen Vögeln umschwärmt, wie von einer Wolke der Liebe, so daß er die Augen schließt. Dann läßt er sich langsam auf einem großen Steine nieder, indem er mit den

Händen um sich und über sich und unter sich tastet. Dabei greift er unvermerkt in ein dichtes warmes Haar-Gezottel hinein; zugleich aber erschallt vor ihm ein sanftes langes Löwen-Brüllen.

Das ist für Zarathustra das lang erwartete Zeichen: Löwe und Tauben wollen nicht lassen vor Liebe, und jedesmal, wenn eine Taube über die Nase des Löwen huscht, schüttelt der Löwe das Haupt und lacht dazu.

Zarathustra aber sagt zu dem allem nur Ein Wort: „Meine Kinder sind nahe, meine Kinder."

Aus seinen Augen tropfen Tränen, die der Löwe von seinen Händen leckt, wobei er schüchtern brummt und brüllt.

Jetzt kommen die höheren Menschen aus der Höhle. Der Löwe aber treibt sie mit Gebrüll zurück.

Sie wollen Zarathustra zu seiner letzten Sünde, dem Mitleiden verführen. Aber der Löwe rettet ihn. Sein Tag hebt an: „Herauf nun, herauf, du großer Mittag!" (VI, 472 ff.)

Diese Szene bleibt weit hinter den Fruchtbarkeitsfesten der Dionysos-Diener zurück. Bei einem Christen kann Nietzsche damit wirklich nur Mitleid, nicht Mitleiden erregen, wenn er das an die Stelle von Auferstehung und Himmelfahrt setzen will.

Einzelne, für Luther charakteristische und von ihm sehr wirkungsvoll verwandte Worte übernimmt Nietzsche ohne weiters. So: „Also", „siehe", „wehe", „alsbald". (VI, 9, 11, 26 u. ö.) Viel Volk versammelt sich auf dem Markt (VI, 12), Zarathustra spricht zu seinem Herzen (VI, 18) und wartet auf seine Stunde. (VI, 287 u. ö.)

Wenig Geschmackvoll redet Nietzsche von Butter und Honig, statt von Milch und Honig und nennt die Stadt, die er liebt, die Stadt der bunten Kuh. (VI, 224, 268 u. ö.) Schlecht paßt in Zarathustras Mund das Wort Amen. (VI, 334, 380.)

Natürlich läßt sich Nietzsche, da er doch den Weingott an die Stelle des Gekreuzigten setzen will, das Bild vom Weinstock (Joh. 15, 1 ff.) nicht entgehen. (VI, 468.) Auch redet er von Hirt und Herde (VI, 27), von Guten und Gerechten (VI, 24), von A und O (VI, 338) und sucht die Posaunenstöße der Apokalypse in der Sprache nachzuahmen. (VI, 197 u. ö.) Auch das Erstlingsopfer fehlt nicht (VI, 292), und ebensowenig der unbekannte Gott. (Act. 17, 23; VI, 367.) Daß das Honig-Opfer im A. T. verboten war (Lev. 2, 11), wird Nietzsche kaum gewußt haben. (VI, 343.)

Die tiefe Erschütterung, die Zarathustra erlebt, als ihn der Gedanke der ewigen Wiederkunft erfaßt (VI, 314 ff.), ist durchaus den Erlebnissen der Propheten nachgebildet, wenn Gottes Hand auf ihnen lastet. (Jer. 20, 7 ff.; Ez. 1, 28; 2, 1 ff.; 3, 22 u. ö.) Der Unterschied besteht nur darin, daß man bei den Propheten den Eindruck des ganz Unmittelbaren, bei Nietzsche den des Gemachten, Theatralischen hat. Wie Elias von den Raben versorgt wird (1. Kor. 17, 6), so läßt sich Zarathustra von seinem Adler Speise bringen. (VI, 315.)

Es wirkt lächerlich, wenn Nietzsche das Herrenwort: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt" (Joh. 18, 36) darauf anwendet, daß Zarathustra der Zudrang in seinen Bergen zu viel wird, so daß er sich neue Berge suchen muß und seinem Schatten nachläuft. (VI, 395.) Doch ist das Tausendjährige Reich nach seinem Herzen. (VI, 347.)

Eines Geistes wie Nietzsche völlig unwürdig ist es, wenn er da, wo ihm die Dinge zu hoch sind, seine letzte Zuflucht zu billigen Parodien und albernem Spott nimmt.

Wenn er von der unbefleckten Empfängnis redet, haben wir noch den Eindruck, daß er einen Hauch von der Bedeutung des Mysteriums verspürt hat. (VI, 179.)

Schlimmer ist es schon, wenn er ein Kapitel, in dem von Winternacht und Kälte, vom Kitzeln mit einem Wachskerzlein, blauen Händen und warmen Füßen die Rede ist, „Auf dem Oelberge" überschreibt (VI, 253 ff.), weil dieser Name an die ernstesten Stunden im Leben Jesu erinnert, wozu die vielfach burschikose Sprache des Kapitels durchaus nicht paßt.

Im letzten Teil des Zarathustra häufen sich die Parodien.

Da haben wir auch noch die Könige, die bunt wie Flamingo-Vögel einen Esel vor sich hertreiben und an die Weihnachtsgeschichte erinnern.

Ueberhaupt spielt der Esel bei Zarathustra eine große Rolle, obwohl es Nietzsche bekannt war, daß die Alten zu diesem Tier ganz anders standen als wir. Dadurch wird das Eselsfest als Verspottung des Abendmahls noch erbärmlicher. (VI, 413; 455.) Offenbar hat Nietzsche wie Luther das Abendmahl von Herzen lieb gehabt. Aus Haß gegen die Kirche will er sich von dieser Liebe befreien, und so läßt er den häßlichsten Menschen sich vor dem Esel auf die Erde werfen und Wein zu trinken geben. (VI, 457.)

Wird nicht Nietzsche so selber zu dem Narren, den das Volk „den Affen Zarathustras" heißt, „denn er hatte ihm etwas vom Satz und Fall der Rede abgemerkt und borgte wohl auch gern vom Schatze seiner Weisheit". (VI, 258)?

Hat Nietzsche wirklich nicht gemerkt, daß er damit seine eigne Stellung zur Bibel charakterisiert, denn die eben angeführten Proben der Nachahmung ließen sich noch um viele vermehren. Vor allem ist es Satz und Fall der Rede bei Nietzsche, was uns dauernd an die Bibel erinnert.

Worauf ist nun die so oft recht unritterliche Kampfesart Nietzsches gegen die Kirche zurückzuführen?

Doch wohl darauf, daß er am Christentum innerlich fast zugrunde gegangen ist. (VIII, 223.) Denn das will er ihm nie vergeben, „daß es den Willen dazu hat, gerade die stärksten und vornehmsten Seelen zu zerbrechen". (XV, 328.) Zu diesen rechnet er sich unbedingt, denn er ehrt und zeichnet damit aus, daß er seinen Namen mit dem

einer Sache, einer Person verbindet (XV, 22), und er gibt zu, daß die Stärksten müde Stunden haben. (XV, 328.) So schreibt er am 5. Oktober 1879 an Gast: „Andere müssen alles besser machen, mein Leben sowohl als mein Denken."

Dagegen scheint zu sprechen, daß er an anderer Stelle sagt: „Eigentliche religiöse Schwierigkeiten kenne ich nicht aus Erfahrung (XV, 26)", wenn er Ort, Klima, Erholung über alle Begriffe hinaus für wichtiger hält, als alles, was man bisher wichtig nahm (XV, 46), wenn er das Christentum mit der Dummheit gleichsetzt und sich als Antichrist oder auch als Antiesel bezeichnet, als das welthistorische Untier. (XV, 53; Apoc. 17.)

Diese Dummheit des Christentums gründet Nietzsche in erster Linie auf die Bibelauslegung der Kirche, die nach seiner Ansicht so verlogen ist, daß sie die Schamröte hätte zur Leibfarbe machen müssen. (XV, 319.) Dagegen muß Zarathustra auftreten, der sich vom Stolz leiten läßt, die Wahrheit um jeden Preis zu sagen. (XIV, 289.) Die Klugheit der Schlange soll er behalten (Matth. 10, 16), aber an die Stelle der Demut setzt er den Stolz des Adlers. (Matth. 11, 19; VI, 29.)

Solche Mittel in der Bekämpfung der Kirche und das fortgesetzte Schwanken Nietzsches in seiner Stellung zur Gemeinde des Herrn zeigen, wie wenig er mit dem Christentum fertig geworden ist. So sagt er gegen das Ende seines Schaffens, die Fortdauer des christlichen Ideals gehöre zu den wünschenswertestens Dingen. Wir trauen unsern Augen nicht. Freilich sucht der Nachsatz dem ganzen Gefühlsausbruch eine andere Wendung zu geben: Denn der Selbsterhaltungstrieb der Immoralisten wolle, daß ihre Gegner bei Kräften bleiben. (XV, 404.) Aber es ist ein recht schwächlicher und an den Haaren herbeigezogener Grund.

Nach Schmitt (S. 122) meint Nietzsche, daß sich die Menschen vor dem im Bilde Christi aufdämmernden Gedanken des unendlichen Erbarmens unwillkürlich beugen, dadurch aber in die Sklavenrolle kommen. Dagegen empört sich ihr stolzer Herrensinn, und so entsteht eine neue Art von Pharisäismus, den Nietzsche viel tiefer verachtet, als den der antik jüdischen Welt.

Niemand wird leugnen, daß dieser Pharisäismus sich in der Kirche zu allen Zeiten breit zu machen versucht. Aber, wenn Schmitt recht hat, so ist das ein neuer Beweis dafür, daß Nietzsche unter allen Umständen den Stolz zu retten sucht, bei sich wie bei andern, den er durch die Gemeinschaft in der Liebe Jesu gefährdet sieht.

Einen Schlüssel für die richtige Beurteilung seiner Stellung zur Kirche gibt uns Nietzsche in „Jenseits von Gut und Böse." (VII, 255 ff.)

Hier redet er wieder einmal von seinem Mitleiden, das ihn zu den Menschen drängt, von denen ihn andererseits seine große Verachtung trennt.

Er möchte wohl, was Nietzsche für eine spezifisch weibliche Eigenschaft hält, glauben, daß die Liebe alles vermag, aber er wird durch die Erkenntnis, wie arm und hilflos auch die beste tiefste Liebe ist, gehindert, sich der Gemeinschaft derer anzuschließen, die allein der Liebe dienen wollen. Er beruft sich zum Beweis auf das Martyrium des Wissens um die Liebe bei Jesus, der in seiner Not auf die schlimmsten Abwege geriet und „einen Gott erfinden mußte, der ganz Liebe, ganz Lieben-können ist", und „eine Hölle, um die dorthin zu schicken, die ihn nicht lieben wollten".

Kann man sich etwas Verwirrteres denken?

Nietzsche spürt es selber, wenn er sagt: „Es gibt freie freche Geister, welche verbergen und verleugnenen möchten, daß sie zerbrochene stolze unheilbare Herzen sind." „Der geistige schweigende Hochmut des Leidenden, dieser Stolz des Auserwählten der Erkenntnis, des „Eingeweihten", des beinahe Geopferten findet alle Formen von Verkleidung nötig, um sich vor der Berührung mit zudringlichen und mitleidigen Händen und überhaupt vor allem, was nicht seinesgleichen im Schmerz ist, zu schützen. Das tiefe Leiden macht vornehm; es trennt."

Diese Trennung von den Menschen, die ihm sein Stolz vorschreibt, treibt Nietze zu den übersteigerten Angriffen gegen alles, was mit Christentum zu tun hat.

Er kennt wohl die Seligkeit durch den Glauben, er weiß, was es bedeutet, daß Christus mitten unter denen ist, die sich in seinem Namen versammeln. Aber er will es nicht gelten lassen. Darum geht er gegen die „schönen Gefühle" vor und schließt: „Der Glaube macht selig: folglich lügt er. (VIII, 287.) Er ist eine Krankheitsform, er gehört zur Irrenhauswelt ganzer Jahrtausende. (VIII, 263, 290.)

Selbst das Irrenhaus muß herhalten, um die Christen unmöglich zu machen, denen Nietzsche in verächtlicher Weise vorwirft, sie trügen die Gottheit im Busen und seien Mundstück jenseitiger Imperative und es sei eine Schande, einen persönlichen Gott herausfabriziert zu haben. (XV, 286.) Wir halten das durchaus fest, abgesehen von den zu dem Ernst der Sache nicht passenden Ausdrücken, denn alles, was mit Gott zusammenhängt, steht selbstverständlich für uns außerhalb aller bloß verstandesmäßigen Wertungen. Aber jenseits des Verstandes hört eben die Machtspähre Nietzsches auf, und darum leugnet er alles kurzerhand, was er nicht erfassen kann und sucht es noch ins Lächerliche zu ziehen, was gar nicht zu seinem Stolz paßt.

Nietzsche hat die Stimme Gottes und Christi dauernd gefühlt, gerade auch, wenn er am Sonntag morgen die alten Glocken brummen hörte. (II, 126.) Aber, wie so viele andere Menschen, hat er versucht, Gott die Stirn zu bieten. Und je lauter er die Stimme vernahm, um so lauter hat er nein gesagt. Nein, nein tausendmal nein!

Alle Menschen, die dauernd ihren Atheismus betonen und zur Schau tragen, vernehmen Gottes Stimme deutlicher, als die Gleichgültigen. Aber ja sagen sie nicht, sondern schreien sich innerlich tot.

Andere treiben eine Vogel-Strauß-Politik. Sie erkennen Gott wohl an und sagen: Ja, ich glaube auch, daß es einen Gott gibt, aber ich will nichts von ihm wissen. Ich brauche keine Hilfe, ich helfe mir selber.

Als ob man durch bewußtes Totschweigen den Händen des lebendigen Gottes entrinnen könnte!

Welcher Knecht würde dann sagen: Ja, ich habe einen Herrn, aber ich erkenne ihn nicht an; deshelb hat er keine Gewalt über mich.

Bei Nietzsche geht alles durch einander, so sehr er sich auch bemüht, vollkommener Atheist zu sein. Er war zu schwach, sich gegen sich selbst zu entscheiden, er war zu schwach, seinen Machthunger zu bändigen, Herr zu sein über seinen eigenen Willen.

In ihm wohnte zweierlei neben einander, kurz ausgedrückt die Seele eines Weibes und der Wille eines Mannes. (Rittelmeyer S. 8.)

Daraus erklärt es sich auch, warum der Mann, der das Mitleid am härtesten geißelt, selber so viel Mitleid mit sich und andern empfunden hat. Die Seele des Weibes, das überhaupt dem Mitleid mehr zuneigt als der Mann (Lombroso) hat das Mitleid empfunden; aber dem männlichen Willen war es zuwider, und er hat schließlich gesiegt. Die weibliche Seele, die auch Gottes Stimme stärker vernommen hat, war zu schwach, den männlichen Willen, der seine eignen, unbeugsamen Wege geht, niederzuringen.

Als Beweis dafür, daß Nietzsche täglich, stündlich an Gott und Christus und die Gemeinschaft der Heiligen erinnert worden ist, möge eine Stelle aus der mittleren Zeit seines Schaffens, der Fröhlichen Wissenschaft dienen (V, 209 ff.): „Es gibt einen gewissen hohen Punkt des Lebens: Haben wir den erreicht, so sind wir mit all unsrer Freiheit, und so sehr wir dem schönen Chaos des Daseins alle fürsorgende Vernunft und Güte abgestritten haben, noch einmal in der größten Gefahr der geistigen Unfreiheit und haben unsre schwerste Probe abzulegen. Jetzt nämlich stellt sich erst der Gedanke an eine persönliche Providenz mit der eindringlichsten Gewalt vor uns hin und hat den besten Fürsprecher, den Augenschein für sich, jetzt wo wir mit Händen greifen, daß uns alle, alle Dinge, die uns treffen, fortwährend zum Besten gereichen. Das Leben jedes Tags und jeder Stunde scheint nichts mehr zu wollen als immer nur diesen Satz zu beweisen: Sei es was es sei, böses wie gutes Wetter, der Verlust eines Freundes, eine Krankheit, eine Verleumdung, das Ausbleiben eines Briefs, die Verstauchung des Fußes, ein Blick in einen Verkaufsladen, ein Gegenargument, das Aufschlagen eines Buchs, ein Traum, ein Betrug: Es erweist sich sofort oder sehr bald nachher als ein Ding, das „nicht fehlen durfte", — es ist voll tiefen Sinns und Nutzens gerade f ü r u n s!"

Nietzsche malt hier die Folgerungen aus dem Paulus-Wort (Röm. 8, 28) mit einer Liebe aus, von der viele „Pietisten und andere Kühe aus dem Schwabenlande" noch lernen könnten. Vielleicht wäre Paulus damit nicht einmal einverstanden gewesen, weil es ihm doch zu kleinlich vorgekommen wäre. Einerlei. Wir sehen daraus, wie sich Nietzsche nach der schützenden Hand Gottes sehnt, die auf denen ruht, die ihn lieb haben, was niemand kann, der die Brüder nicht liebt.

Allerdings fährt Nietzsche dann fort:

„Gibt es eine gefährlichere Verführung . . an irgend eine sorgenvolle und kleinliche Gottheit zu glauben, welche selbst jedes Härchen auf unsrem Kopfe persönlich kennt und keinen Ekel in der erbärmlichsten Dienstleistung findet?"

Nietzsche braucht die herabsetzenden Aenderungen in dem Herrenwort und den häßlichen Zusatz, um sich selbst den Kinderglauben zu verekeln. Denn im Grund gibt es ja doch auch für ihn nichts Größeres.

Und nun will er sich diesen Glauben, der Berge versetzt, ersetzen durch die Annahme, „daß unsre eigne praktische und theoretische Geschicklichkeit im Auslegen und Zurechtlegen der Ereignisse jetzt auf ihren Höhepunkt gelangt sei".

Dieser Ersatz kommt Nietzsche selber auch recht dürftig vor. Darum nimmt er noch den „lieben Zufall" zu Hilfe, den er als Gelehrter natürlich völlig ablehnt.

Aber helf, was helfen mag!

Es macht Nietzsche in diesem Zusammenhang glücklich, daß die Menschen den Gedanken an den Tod nicht denken wollen. Er möchte gern etwas dazu tun, ihnen den Gedanken an das Leben noch hundertmal denkenswerter zu machen. (V, 211 f.)

Aber er weiß nichts, denn er müßte mit allem, was er vorbringen könnte, doch weit hinter dem Christentum zurückbleiben, für das der Tod in den Sieg verschlungen ist. Kann doch die Gemeinde des Herrn auch von den Pforten der Hölle nicht überwunden werden!

Es ist aber ebenso bezeichnend wie folgerichtig, daß Nietzsche auch den Griechen, der dem Christentum am nächsten stand, Sokrates, völlig ablehnte. Er teilt die Menschen ein in sokratische und dionysische, in lebenverneinende und lebenbejahende. (I, 144 u. ö.)

Sokrates gleicht Jesus darin, daß er nicht im Sinne Stirners und Nietzsches sich selber lebte (Röm. 14, 7 f.; VI, 88, 279 u. ö.), vielmehr hörte er auf die Stimme des Daimonions. Nietzsche bekennt offen: „*Mihi ipsi scripsi* . . das ist meine Moral: Die einzige, die mir noch übrig geblieben ist." (Brief an Rohde vom 15. Juli 1882.) Im Grund freilich ist er tief bekümmert, daß er ganz allein ist. „So weit habe ich es nun wirklich gebracht." (Brief an Rohde vom 25. Februar 1884.) Wie gern hätte er Schüler gehabt! (Brief an Gast vom 26. August 1883.) Und wie sehnte er sich erst nach

Brüdern! Die Reden Zarathustras sind voll von dieser Sehnsucht. (VI, 13 u. ö.) Hierin gleicht er dem Apostel Paulus und allen, die zur Gemeinde des Herrn gehören.

Es ist aber ebenso verkehrt, Nietzsche auf Grund seiner Stellung zur Kirche unter die Materialisten einzureihen, wie unter die Eudämonisten.

Noch unverständlicher freilich ist es, wie Nietzsche das Christentum eudämonistisch auffassen konnte. (V, 172 u. ö.)

Wir müssen vielmehr davon ausgehen, daß uns Gottes Güte durch das Leben Jesu in einer ganz neuen Form geoffenbart wurde. „Denn wir kennen Gott noch nicht, wenn wir ihn nur als den Spender des Glücks betrachten. Er ist so der Geber der Seligkeit, daß er der Geber der Wahrheit ist, durch die wir seiner gewiß sind und ihm glauben, und der Geber der Gnade ist, durch die wir ihn lieben und die Gerechtigkeit tun." (Schlatter, Ethik S. 18.) Daher ist es ganz im Sinn Jesu, wenn Nietzsche sagt: „Sei es, was es sei.. es ist voll tiefen Sinnes und Nutzens, gerade für uns!"

Unter diesem Gesichtspunkt ist in gewisser Hinsicht das ganze Buch Hiob geschrieben, ebenso der 90. Psalm: „Und wenns (das Leben) köstlich gewesen ist, so ist es Mühe und Arbeit gewesen." Zwar hat Luther den Sinn des hebräischen Textes nicht getroffen, sondern bei der Uebersetzung falsch geraten, aber der Gedanke ist so wunderbar, daß er getrost in der Bibel stehen darf. Er ist durchaus christlich und zeigt, daß die christliche Kirche durchaus kein sorgloses Leben verheißt.

Sowohl Jesus wie Nietzsche sehen in dem Leben etwas Unvollendetes, in sich nicht Abgeschlossenes. Dieses gegenwärtige Leben hier auf Erden stellt nur eine Stufe dar in der Entwicklung: Im Christentum zum Himmelreich und ewigen Leben, bei Nietzsche zum Kommen des Uebermenschen mit der ewigen Wiederkunft. Den Weg zur Ewigkeit geht der Christ in der Gemeinschaft der Brüder, Nietzsche — allein, mit seinem Stolz, der ihm aber oft genug untreu wird.

Aber weder bei Nietzsche noch bei den Christen ergibt sich die lebensbejahende Einstellung aus Genußsucht oder der Gier nach den Freuden des Lebens schlechthin wie bei den Eeudämonisten.

Auch mit dem Pessimismus hat Nietzsche sehr mit Unrecht das Christentum zusammengestellt und es sogar für die Heraufkunft des Pessimismus verantwortlich gemacht. (XV, 284.)

„Wollen wir abgewandt von der Natur und Geschichte einzig die Schrift hören, so sündigen wir, da wir uns so jene Religion bereiten, die uns mit Gott vereinigen soll, ohne daß wir mit seinem Werk verbunden sind. So entsteht der religiöse Separatist, der zwar Selbsterkenntnis hat, aber nicht zu andern sprechen kann, glaubt aber nicht handelt und nichts begehrt als seine eigne Seligkeit." (Schlatter S. 72.) Es ist der Christ, der sich loslöst von der Gemeinde. Vielmehr soll der Christ mitten im Leben stehen, er darf wie Jesus

an den Freuden des Lebens teilnehmen, muß aber dabei immer auf die Stimme Gottes hören und bereit sein, seinen Befehlen zu gehorchen.

Nietzsche meint, seiner Lehre sei das Ja und Amen aufgedrückt, wenn auch der häßlichste Mensch die ewige Wiederkunft bejaht, indem er zum Leben sagt: „Wohlan! Noch ein Mal!" (VI, 462.)

Aber der Mensch ist nur eine Brücke, kein Zweck. (VI, 289.) Doch kann nur ein Possenreißer auf den Gedanken kommen, er könne übersprungen werden. (VI, 22.) Vielmehr ist er etwas, das überwunden werden muß. (VI, 388.)

Wie aber die Ueberwindung des Menschen geschehen soll, hat Nietzsche nicht sagen können. Da siehe du zu!

Das Christentum fordert dagegen ganz klar, daß der Mensch sich gegen sich selbst entscheide, um sich ganz Gott hinzugeben.

Es gibt wohl Stellen bei Nietzsche, die einen Weg zur Ueberwindung des Menschen anzugeben scheinen.

Hierher gehört die Betonung des großen Schmerzes, die den Menschen dazu bringen soll, für sich und aus sich zu leben, um so sich zur Erfüllung zu bringen.

„Leben — das heißt für uns, alles, was wir sind, beständig in Licht und Flamme verwandeln; auch alles, was uns trifft, wir können gar nicht anders ... Erst der große Schmerz, jener lange, langsame, Schmerz, der sich Zeit nimmt, in dem wir gleichsam wie mit grünem Holze verbrannt werden, zwingt uns Philosophen, in unsre letzte Tiefe zu steigen und alles Vertrauen, alles Gutmütige, Verschleiernde, Milde, Mittlere, wohinein wir vielleicht vordem unsre Menschlichkeit gesetzt haben, von uns zu tun. Ich zweifle, ob ein solcher Schmerz „verbessert" aber ich weiß, daß er uns vertieft ... Das Vertrauen zum Leben ist dahin: Das Leben selbst wurde zum Problem .. Die Freude am X ist aber .. zu groß, als daß diese Freude nicht immer wieder wie eine helle Glut über alle Not des Problematischen .. zusammenschlüge. Wir kennen ein neues Glück." (V, 8 f.)

Zu dieser Ueberwindung gehört Macht. Und so sucht Nietzsche zuletzt nichts als Macht.

Schon in der Morgenröte finden wir die Bemerkung, daß die erste Wirkung des Glücks das Gefühl der Macht ist. (IV, 269.) In der Zeit der Umwertung aller Werte heißt es: „Glück ist nicht das Ziel, sondern Machtgefühl. Eine ungeheure Kraft im Menschen und in der Menschheit will sich ausgeben, will schaffen; es ist eine fortwährende Kette von Explosionen, die keineswegs das Glück zum Ziel haben." (XIII, 177.)

Und in den Vorarbeiten zum Willen zur Macht steht mit ganz dürren Worten: „Nicht nach Glück strebt der Mensch, sondern nach Macht. (XVI, 462.)

Die eigene machtvolle Persönlichkeit ist bei Nietzsche fast zur Idee erhoben. Er geht den Weg, den Stirner begonnen hat, zu Ende.

Von dieser Warte aus wird das Christentum als ein Aufstand alles „AmBoden-Kriechenden" (VIII, 273) abgeurteilt. Ebenso Kants kategorischer Imperativ, den „der Theologen-Instinkt allein in Schutz genommen hat." Nichts zerstört schneller, als der Druck der „unpersönlichen" Pflicht. „So wurde Kant Idiot... Und dies Verhängnis von Spinne galt als der deutsche Philosoph." (VIII, 226 ff.)

Die Macht im Sinne Nietzsches kommt für den Christen nicht in Frage, weil er einen Herrn kennt, der über ihm steht. Nietzsche will auf keinen Fall anerkennen, daß es etwas gibt, was er nicht erreichen kann. So ist es nur folgerichtig, wenn er schließlich daranch strebt, der Uebermensch zu werden.

Tatsächlich ist er einer von den Kranken gewesen, die des Arztes bedurften, weil er zu schwach war, sich Gott hinzugeben, und statt dessen auf seine eigene Kraft pochte, die ihm unmöglich helfen konnte.

Dagegen helfen Worte gar nichts.

Es ist völlig wertlos, wenn Nietzsche sagt, nicht ein Gott über dem Menschen, sondern der Mensch selber solle den Streifen der Unendlichkeit in der Hand halten, und er solle, möge er vorwärts oder rückwärts zählen, nicht das eine Mal Anfang nennen, was er das andre Mal Ende heiße, wie die „Toren" täten. (XII, 370.)

Ist die „Torheit" nicht auf Nietzsches Seite, wenn er absolut selber Gott sein will?

Es hilft auch nichts, wenn Nietzsche die Prädestination, das Erzeugnis der „grausamen und unersättlichen Eitelkeit" des „Gottesverfolgers Paulus für seine Zwecke nutzbar zu machen versucht, indem er sagt: „Ich bin jener prädestinierte Mensch, der die Werte für Jahrtausende bestimmt. Ein Verborgener, ein überallhin Gedrungener, ein Mensch ohne Freude, der jede Heimat, jedes Ausruhen von sich gestoßen hat. Was den großen Stil macht: Herr werden über sein Glück wie sein Unglück. Mein Geschenk ist erst zu empfangen, wenn die Empfänger da sind: Dazu Rangordnung. Die größten Ereignisse werden am spätesten begriffen. Insofern muß ich Gesetzgeber sein." (III, 248; XII, 415 f.)

Es ist merkwürdig, daß Nietzsche seine zahlreichen Aussprüche über die Unzulänglichkeit des Menschen so völlig vergessen konnte, z. B.: „Es ist verräterisch, wenn jemand nach Größe strebt. Die Menschen der besten Qualität streben nach Kleinheit." (XII, 309.)

Nietzsche versucht immer wieder, auch alles christliche von seiner Warte aus zu sehen, vergißt aber dabei, daß der Anspruch auf absolute Wahrheit zum Wesen des Christentums gehört. Religiöse Gefühle, Begabung haben hier keinen Platz. Wer nicht glaubt, erlebt, daß Gott da ist und sich offenbart, der schafft sich auch keinen Gott. Bei derartigen Bestrebungen kann nichts anderes herauskommen, als ein „Verfallsgebilde aus Null, Begriff und Widerspruch". (VIII, 236.)

Die Meinung Nietzsches, er könne sich selbst erlösen, beruht darauf, daß er die Höhen und Tiefen des verlorenen Sohnes nicht erlebt hat und nichts weiß von der Furchtbarkeit der Sünde. Er täuscht sich wohl nicht über sich selber, wenn er sagt: „Es ist mir gänzlich entgangen, inwiefern ich „sündhaft" sein sollte." (XV, 26.) Er sieht in der Sünde nichts weiter als ein *crimen laesae maiestatis divinae*, jedem Griechen ein Gelächter und Aergernis, das durch Demut gesühnt. (V, 169 ff.) Er ist empört darüber, daß die Sünde, wenn sie nun einmal zu Unrecht angenommen wird, nur ein Vergehen an Gott sein soll (Ps. 51, 6), nicht an der Menschheit, weil er kein Gefühl für die Größe der Liebe Gottes hat, so daß es nichts geben kann, was ihn, den Vater nicht berührt. (Röm. 11, 36.)

So bringt es Nietzsche fertig, das Leiden und Sterben Jesu, das die Sünde wegnahm (Joh. 1, 29), damit abzutun, daß er große Worte macht, hinter denen nichts steckt, als ein leichtes Spiel: „Das mochte gut sein für jenen Prediger der kleinen Leute, daß er litt und trug an des Menschen Sünde. Ich aber erfreue mich der großen Sünde als meines großen Trostes." (VI, 420.)

Wir können uns die alle Begriffe übersteigende Leichtfertigkeit, mit der Nietzsche über das schwerste Problem der Menschheit hinweggeht, nur dadurch erklären, daß er die christliche Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen unter allen Umständen beiseite schieben will, um als „Erlöser" auftreten zu können. Und weil er seine Ohnmacht auf Schritt und Tritt fühlt, gibt es eben keine Sünde, ist eine Erlösung im Sinne der Kirche nicht nötig.

Völlig abwegig ist es daher, wenn Augustin (S. 1 ff.) nachzuweisen sucht, daß Nietzsche eine der großen Gestalten indogermanischer Frömmigkeit sei, wobei er sich auf Hans Günther, Frömmigkeit nordischer Artung, Jena 1934 beruft. Davon ist bei Nietzsche keine Spur zu finden. Das alles lag gar nicht in der Richtung seines Schaffens. Nur ganz am Anfang seiner Laufbahn machte er sich zum Herold anderer. Dies war ihm aber später so unangenehm, daß er die Schrift „Wagner in Bayreuth" eine Vision seiner Zukunft, „Schopenhauer als Erzieher" seine innerste Geschichte nennt. (XV, 72.)

Noch schlimmer ist es, wenn Schröder (S. 50 f.) behauptet, die Wiederherstellung der völkischen Lebenskraft sei nur nach völliger Ausschaltung des Christentums möglich, weil es der Ausdruck des Rassenverfalls sei. (S. 75.) Und nun sei es Nietzsches Verdienst, den theoretisch-sokratischen Menschen als Vorläufer des christlichen erkannt und durch den kriegerisch-dionysischen Menschen ersetzt zu haben. (S. 76 ff.)

Schröder stützt sich z. T. auf die Ausführungen von H. Fischer (bes. S. 284 ff.).

Es fehlt jede Unterlage dafür, daß der „Siegfried-Gedanke" für Nietzsche „zentral" gewesen ist (Baeumler S. 149), oder daß Nietz-

sches Gegnerschaft gegen Wagners Parsival „aus dem unermeßlich dunkeln Untergrund des nordischen Heidentums kommt, aus dem der kühne Kämpfer gegen das christliche Europa hervortaucht". (Baeumler S. 99 ff.)

Das sind Phantastereien, die nur von denen geglaubt werden, die Nietzsche nicht oder voreingenommen lesen. Es ist ganz klar, daß der Herr der christlichen Kirche Nietzsches Gegner ist, den er von seinem Thron stoßen will. Dazu benützt er aus dem Schatz der christlichen Kirche, was er irgend brauchen kann, um sich selber zum Führer der Menschheit zu machen, nicht aber zum Priester irgend einer Religion, die bereits vorhanden wäre.

Daher kommt es, daß er den Christen von immer neuen Seiten betrachtet, was die Verwirrung erzeugt, von der Overbeck spricht.

Auf der einen Seite trennt Nietzsche ganz scharf zwischen dem, was Jesus gewollt hat und dem, was die Kirche geworden ist.

Diese Gedankengänge erinnern uns an den Großinquisitor Dostojewskis in den Brüdern Karamasow. Aus einem Brief an Malwida v. Meysenbug vom 12. Mai 1887 sehen wir, wie hoch Nietzsche den russischen Schriftsteller schätzte.

Offenbar ist Nietzsche auch der Meinung, daß mit der Einführung des Deuteronomiums eine Entdeckung beginnt, die von der katholischen Kirche um das Jahr 200 wieder aufgenommen wird. Es wird ein Gesetz aufgestellt, nach dem sich der zu richten hat, der zu der Religionsgemeinschaft gehören will.

Von diesen Gesichtspunkten aus sagt Nietzsche, Jesus habe sich gegen die jüdische Kirche gewandt, „Kirche genau in dem Sinne genommen, in dem wir heute das Wort nehmen". (VIII, 250.)

Daneben gilt es die unsichtbare Kirche der Stillen im Lande, zu denen Nietzsche Jesus zählt, der seiner Ansicht nach nichts anfangen konnte mit den Priestern, wogegen allein schon Matth. 8, 4 spricht.

Außerdem ergibt sich aus seinem Auftreten, daß er die Priester nicht abschaffen, sondern jeden zum Priester machen will, was auch Luther in seiner Nachfolge wieder wollte. Es ist eine Fortsetzung der vordeuteronomischen Zeit, aber infolge der Erscheinung Jesu auf der Grundlage der Erfüllung.

Darüber kann sich nun Nietzsche nicht genug aufregen: „Jeder sein eigner Priester ... und alle Instinkte, die Grund hatten, im Verborgenen zu bleiben, brachen wie wilde Hunde heraus, die brutalsten Bedürfnisse bekamen mit Einem Male den Mut zu sich, alles schien gerechtfertigt ... Man hütete sich zu begreifen, welche Freiheit man im Grunde gemeint hatte, man schloß die Augen vor sich .. Aber daß man die Augen zumachte und die Lippen mit schwärmerischen Reden benetzte, hinderte nicht, daß die Hände zugriffen, wo etwas zu greifen war, daß der Bauch der Gott des „freien Evangeliums" wurde, daß alle Rache- und Neidgelüste sich in unersättlicher Wut befriedigten ... Dies dauerte eine Weile; dann kam die

Erschöpfung ... es kam das unanständige Jahrhundert Deutschlands .." (XV, 207.)

Was will Nietzsche denn anderes, als die Menschen völlig frei machen von Gott, der Moral, der Demut? Was will er tun, wenn der Strom der Leidenschaften die Dämme durchbricht? Wird er sich ihnen als Uebermensch entgegenstellen und die Menschen damit in Schranken halten, daß er ihnen die Ewige Wiederkunft predigt?

Die Kirche hat ihren Gliedern zu allen Zeiten einen Halt geboten, wenn auch viele ihrer Vertreter nicht im wahren Sinn zu ihr gehörten. Es hat nie an den Siebentausend gefehlt, die ihre Knie nicht vor dem Baal gebeugt haben.

Um der Kirche den Charakter einer christlichen Einrichtung völlig zu entziehen, sagt Nietzsche: „Die Kirche ist exakt das, wogegen Jesus gepredigt hat, und wogegen er seine Jünger kämpfen lehrte." (XV, 264.)

Es wäre aber ganz verkehrt, wenn man meinte, Nietzsche stelle den Gegensatz zwischen der Kirche und Jesus deshelb in ein so grelles Licht, weil er im letzten Grund nur gegen die Kirche, nicht aber gegen Jesus vorgehen wolle.

Denn was er als das Werk Jesu bezeichnet, ist so dürftig, daß es selbst für einen kleinen Sektierer zu wenig wäre. Nach Nietzsches Meinung wäre Christ, „wer jetzt sagte; „ich will nicht Soldat sein", „ich kümmre mich nicht um die Gerichte", „die Dienste der Polizei werden von mir in Anspruch genommen", „ich will nichts tun, was den Frieden in mir selbst stört: Und wenn ich daran leiden muß, nichts wird mehr mir den Frieden erhalten als Leiden"." (XV, 299.)

Zu dem, was Jesus heute für die Kirche ist, haben ihn nach Nietzsches Meinung erst die Jünger gemacht, als sie durch die schauerliche Paradoxie des Kreuzes erschüttert wurden. (VIII, 267.)

Nietzsche verwechselt hier das Schaffen und das Erkennen. Die Jünger haben mit Jesu Hilfe erkannt, wer er war (Luk. 24, 25 ff.), sie haben aber nicht etwas geschaffen, was allein der Schöpfer tun kann.

Niemand, der seine Kirche lieb hat, wird leugnen, daß sie in ihrer sichtbaren Gestalt nicht vollkommen ist, und daß Jesus im Laufe der Kirchengeschichte öfters Gelegenheit gehabt hätte, den Tempel zu reinigen.

Aber es geht nicht an, daß man wie Nietzsche die Fehler der Kirche so in den Vordergrund rückt, daß sie als ihr eigentliches Wesen erscheinen. Es heißt doch die Tatsachen auf den Kopf stellen, wenn man behauptet: „Jede Kirche ist der Stein am Grabe eines Gottmenschen: Sie will durchaus, daß er nicht wieder auferstehe", wie Nietzsche es tut. (XII, 329.)

Und ebenso, wenn er behauptet, die Kirche sei eine Art von Zusammendrängung und Organisation der Kranken (VII, 441) und sie schicke alle großen Menschen in die Hölle. (XVI, 291.) Dann hätte

sie in erster Linie Jesus in die Hölle schicken müssen, denn wer hat so viel erreicht und sich einen solchen Namen gemacht wie er?

Tatsächlich unterscheidet Nietzsche nur deshelb zwischen der Kirche und dem, was Jesus seiner Ansicht nach wollte, um eine Handhabe mehr gegen das Christentum im allgemeinen zu haben, das nach außen hin durch die Kirche dargestellt wird.

Braucht er für seine Angriffe die Betonung des Unterschiedes, so ist Jesus der feinste edelste Mensch, geht er gegen Jesus persönlich vor, dann hat er die Menschen wahrlich nicht gerecht beurteilt und liebte die Bösen, aber nicht die Guten. (XII, 135; 266.)

Auf der einen Seite verurteilt Nietzsche die Priester und die Kirche schwer, weil sie herrschen wollten, was ja auch ohne Zweifel oft genug der Fall war und ist. Bei dieser Verurteilung spielt außerdem der Neid eine große Rolle, weil Nietzsche die Macht der Kirche selber ausüben möchte.

Auf der andern Seite findet Nietzsche den Willen zur Macht „bei den Stärksten, Reichsten, Unabhängigsten, Mutigsten als „Liebe zur Menschheit", zum „Volk", zum Evangelium, zur Wahrheit, Gott; als Mitleid; „Selbstaufopferung" . . der Held, der Prophet, der Cäsar, der Heiland, der Hirt . . ." Sie wollen „Freiheit", „Gerechtigkeit", „Liebe"." (XVI, 208.)

Hier gehen Zorn, Neid, Anerkennung wirr durch einander. Nietzsche selbst wäre sicher am wenigsten fähig, seine Gefühle psychologisch klar auseinanderzulegen. Hirsch hat gewiß recht, wenn er (S. 73) sagt, der psychopathologischen Erklärung des Frommen durch Nietzsche könnte ebensogut eine psychopathologische Erklärung Nietzsches durch den Frommen gegenübergestellt werden.

Nietzsche vergißt bei seinen Vorwürfen gegen die Kirche, daß er oder der Uebermensch oder Zarathustra die Menschen noch weit mehr beherrschen wollen, als es die Kirche je tun konnte.

Nietzsche sagt: Die Kirche verkennt mit ihrer Forderung der Demut die Art des Menschen, denn die ungeheure Kraft im Menschen will sich ausgeben, will schaffen, will hinnehmen. Der Mensch will sei eignes Bild in den Stoff prägen, nicht das Bild Gottes in Ehrfurcht bewundern. Er will erobern und nichts geschenkt haben. (XIII, 177.) Aus einem Betenden soll der Mensch ein Segnender werden, und schließlich wird der Schaffende, Liebende und Erkennende Eins in dem Willen zur Macht; denn es gibt nichts am Leben, was Wert hat, außer dem Grade der Macht. (XV, 184.) Den Rang bestimmend sind allein Macht-Quantitäten und sonst nichts. (XVI, 276 f.)

Es ist kaum glaublich, daß Nietzsche sich und andern vorreden will, der Mensch könne einfach dadurch zum Gott werden, daß er dazu den Willen hat, daß er meint, er sei dazu bestimmt, determiniert.

Hat Nietzsche den Blick für die Unzulänglichkeit des Menschen, die aus der Sünde kommt, so verloren?

Nicht ganz. Denn so leicht er die Sünde im allgemeinen nimmt, so oft er auch behaupten mag, man könne mit ihr ganz einfach dadurch fertig werden, daß man nicht an sie glaube, sagt er doch gelegentlich, es bedürfe dazu der Uebung. (XI, 267.)

Damit geht er an der Erfahrung der Jahrhunderte vorüber, die uns zeigen, daß es der Erlösung bedarf, die Unzählige ersehnten und in der Gemeinde des Herrn erreichten.

Gegen diese Demut ist Nietzsche machtlos. Das fühlt er selber am besten. Daher ist ihm jedes Mittel recht, das dazu dienen kann, Christentum und Kirche herabzusetzen. Wir können ihm denselben Vorwurf machen, den er gegen die Gelehrten erhebt, die er des Spiels mit falschen Würfeln bezichtigt. (VI, 185.)

Nietzsche tut so, als ob die Kirche aus lauter „Alltagschristen" bestünde, diesen „erbärmlichen Figuren" (II, 128), die zwar in den „Himmel kommen" wollen, dabei aber nur auf ihre zeitliche Bequemlichkeit bedacht sind.

Nietzsche macht es sich sehr leicht, indem er Entgleisungen der einzelnen Glieder benützt, um ein Urteil über die Kirche zu fällen.

Jedermann weiß, daß sich bei Bewegungen, die von der Kirche ausgehen, oft genug unlautre Elemente breit machen, die nur das Ihre suchen und die Frömmigkeit zum Deckmantel der Bosheit nehmen. Längst vor Nietzsche hat ihnen gesundes christliches und kirchliches Empfinden den Namen Mucker gegeben und ihren selbstgerechten Dünkel ebenso abgelehnt, wie Jesus den der Pharisäer, die sich den Anschein gaben, als wüßten sie das, was selbst den Engeln verborgen ist. (Matth. 24, 36.)

Wenn man dann gestützt auf Irrtümer und Verfehlungen derer, die in Christi Namen kommen (Matth. 24, 5), die Liebe in Herrschsucht verkehrt, so daß aus der Demut Dünkel wird, so hat man ein Recht, das so zurechtkonstruierte Christentum, die so geschilderte Kirche einen Schandfleck der Menschheit zu nennen.

Jedes echte Mitglied der christlichen Kirche verurteilt den „Christentümler" Nietzsches, auch ihn trennt die Achtung vor den Menschen von den heuchlerischen, scheinheiligen Moralpredigern (XVI, 192), aber dieselbe Achtung trennt ihn auch von einem Philosophen, der Muckertum und Christentum gleichsetzt und den Protestantismus damit abtun will, daß er ihn als eine unanständige Form des Christentums hinstellt. (XV, 203 f.)

Es ist der unsachliche Haß gegen die Demut, der Nietzsche, diesen durchaus geistig eingestellten Menschen, dahin bringt, zu behaupten, das Christentum sei bisher das größte Unglück der Menschheit gewesen, weil es den Leib verachtet habe. Es sei entscheidend für das Los von Volk und Menschheit, daß man die Kultur nicht an der Seele beginne, sondern am Leib. Der Rest folge daraus. Ja, er geht soweit, zu behaupten: „Leib bin ich ganz und gar, und nichts außerdem." (VIII, 161; VI, 46.)

Wir haben gewiß nichts dagegen, wenn Nietzsche die Verächter des Leibes bekämpft; denn der Körper ist auch uns das vornehmste Werk des Schöpfers im Sinn von Gen. 2, 7. Aber er soll nicht Pascal oder irgendwen sonst mit den Christen im allgemeinen gleichsetzen. (IV 82 f.) Wir kennen nur einen Herrn, Jesus (Luk. 2, 11; 24, 34), und wir glauben, daß wir am ersten nach dem Reich Gottes trachten müssen im Sinn von Matth. 6, 33. Und Jesus können wir uns gerade dann anvertrauen, wenn es unser Leben gilt, indem wir uns zu seiner Gemeinde halten.

Es ist nicht wahr, daß Jesus nur ein Ideal des „gemeinen Mannes" ist (XIII, 116), sonst wären gerade auch unsre größten Geister nur gemeine Leute. Und nur der blinde Haß gegen die Kirche kann fragen: „Wann und wo hat je ein Mensch, der in Betracht kommt, jenem christlichen Ideal ähnlich gesehen?" (XV, 303.)

Nietzsche widerspricht sich auch hier wieder selbst, indem er den vollkommenen Christen neben dem vollkommenen Künstler des romantischen Ideals die vornehmste Form Mensch nennt, der er leibhaftig begegnet ist, wobei er aber den Künstler „tief unter dem christlichen Niveau" gefunden hat. Darum „rechnet er es sich zur Ehre, aus einem Geschlechte zu stammen, das in jedem Sinne Ernst mit seinem Christentum gemacht hat".

Um nun seinen Stolz zu retten und den Widerspruch mit seinem Angriff auf jede Art von Christentum auszugleichen fügt Nietzsche hinzu:

„Es liegt auf der Hand, daß, wenn man diesen Formen den Rücken gekehrt hat, weil sie einem nicht genügen, man nicht leicht in einer andern Art sein Genüge findet." (XIV, 358 f.)

Die wissenschaftlichen Mittel, die Nietzsche gegen das Christentum ins Feld führt, sind vorwiegend psychologischer Art, subjektiv gefärbt und darum im eigentlichen Sinn unwissenschaftlich.

Nietzsche geht davon aus, daß die Vorstellung eines Gottes demütige, weil der Christ sein Wesen mit dem des von ihm konstruierten Gottes vergleicht und dabei sehr schlecht wegkommt.

Das hindert Nietzsche aber nicht, die christliche Gottesvorstellung in einer Weise herabzusetzen, daß kein echter Christ mehr diesen Gott als Vater ansehen würde. So bemerkt er zu Matth. 5, 46, wo davon die Rede ist, daß Gott nur denen vergibt, die auch vergeben, weil andere die göttliche Gnade gar nicht annehmen können: „Sehr kompromittierend für den genannten Vater", und das wundervolle Bild von dem Schöpfer, der das Gras auf dem Felde kleidet (Matth. 6, 30), veranlaßt ihn, Gott einen „Schneider" zu nennen. (VIII, 277.) Ja, er scheut sich nicht, zu sagen, der Ehebruch Gottes stehe an der Tür des Christentums, was schon rein exegetisch unmöglich ist.

Je leidenschaftlicher der Kampf Nietzsches gegen die christliche Demut wird, um so widerspruchsvoller wird er.

Schließlich ist die christliche Kirche nichts anderes als eine Weiterbildung der bereits bestehenden Religionen der niederen Masse.

Diese Masse, die den wahren Stolz nicht kennt, verlangt in ihrem Aberglauben die andere Welt mit der Unsterblichkeit der Person und statt der Vergöttlichung des Menschen kommt es zur Entgöttlichung. Das ist folgerichtig, wenn man bedenkt, daß die Kirche von Leuten niedrigster Herkunft gegründet wurde, von Gesindel, von den Ausgestoßenen der achtbaren Gesellschaft, die abseits selbst vom Geruche der Kultur aufgewachsen waren.

Der Todfeind der Kirche ist daher die Macht in Charakter, Geist und Geschmack und das klassische Glück. Sie züchtet den Pessimismus der Schwachen, während Jesus den Frieden und das Glück der Lämmer bringen wollte. (XV, 284 ff.)

Dagegen stellt Nietzsche den Optimismus der Macht. Er bezeichnet es als eine Instinkt-Falschheit, zu meinen, alle Menschen könnten Auserwählte Gottes, Tempel Gottes sein. (Matth. 24, 24; Röm. 8, 33; 1. Kor. 3, 16 f.; VIII, 280.)

Er bedenkt dabei nicht, daß es eine Selbstaufhebung Gottes bedeuten würde, wenn er nicht die Macht hätte, alle Menschen zu seinen Auserwählten zu machen, seinen ursprünglichen Heilsplan durchzuführen.

Und hat Gott die Menschen nicht dazu geschaffen, ihm als Tempel zu dienen? Ist das nicht die gegebene Ordnung der Dinge, die nur durch die Sünde gestört wurde? In der Verführung zur Sünde, in dem, was die Schlange den ersten Menschen sagt, besteht die Weisheit dieser Welt, die im Kampf liegt mit der christlichen Demut, nicht aber in der Philologie und Medizin, worunter Nietzsche diese Weisheit verstehen will, die Gott zuschanden macht, weil er das erwählt hat, was töricht ist vor der Welt. (1. Kor. 1, 27; VIII, 282.)

Um die christliche Demut, mit der er anders nicht fertig wird, niederzuringen, legt Nietzsche das eben angeführte Wort Paulus dahin aus, das Christentum habe die „*rancune* der Kranken auf dem Grunde, den Instinkt gegen die Gesunden, gegen die Gesundheit gerichtet. Alles Wohlgeratene, Stolze, Uebermütige, die Schönheit vor allem tut ihm in Ohren und Augen weh". (VIII, 289.)

So redet Nietzsche angesichts der Tatsache, daß die alttestamentliche Religion unter dem Zeichen der Freude vor Gott steht (Deut. 28, 47), und daß ebenso die Freude im Herrn sich durch das ganze N. T. hindurchzieht und gerade von Paulus besonders stark betont wird. (Luk. 2, 10; 24, 41; Joh. 15, 11; Act. 13, 52; 2. Kor. 7, 4 u. ö.)

Richtig ist, daß Jesus und Paulus den höchsten Wert in das bescheidene tugendhafte Leben der kleinen Leute legten, so daß sie schließlich die Welt überwinden konnten. (V, 290.) Aus blindem Haß gegen diese Bescheidenheit nennt Nietzsche sie ein heimliches unterirdisches Selbstvertrauen und behauptet kühn, damit sei Rom

überwunden worden. So leicht soll es gewesen sein, diese von Nietzsche selbst so bewunderte Weltmacht (VIII, 307 u. ö.) zu stürzen!

Bald kämpft Nietzsche gegen die christliche Demut als Dekadenzerscheinung, bald gegen den „Stolz", der aus der Demut herauskommt. Wenn er eben meint, die Demut durch seinen Stolz besiegt zu haben, da findet er den christlichen Stolz, der daher kommt, daß der Christ, der in der Gemeinschaft der Gläubigen Gott auf seiner Seite weiß, immer Sieger bleibt. (Röm. 8, 31 ff.)

Nietzsche ist naturgemäß gegen diesen Stolz ebenso ohnmächtig wie gegen die Demut. Denn richtig gesehen ist beides dasselbe. Kann der Christ ja doch das größte, was gedacht werden kann, die Gotteskindschaft nur durch Demut erreichen. Er ist schon am Ziel, kein Uebergang und Untergang. (VI, 16; Trillhaas S. 88 ff.) Und weil er die Gemeinschaft der Heiligen nur durch Christus erreichen kann, ist ihm der Mittler göttlich, aber durchaus nicht alles, was am Kreuze hängt, wie Nietzsche behauptet. (VIII, 289.)

Mit der größten Schärfe geht Nietzsche gegen den Unsterblichkeitsglauben vor, den er als schamlosen Hochmut bezeichnet, während er sonst in erster Linie den von der Kirche geforderten Sklavensinn hervorhebt und verabscheut. (IV, 214.) Gewiß hat er recht mit der Behauptung, daß Jesus nichts ferner gelegen habe, als die rohe Form der Unsterblichkeit, die man bei einfachen frommen Gemütern und bei Leuten findet, die für die „Entbehrungen", die sie sich in diesem Leben als „Mitglieder" der Kirche auferlegen, im andern Leben bezahlt sein wollen. Nietzsche hält sich auch hier wieder an die Entgleisungen, die er noch geflissentlich unterstreicht, als wären sie die Regel, und will nicht sehen, daß der Glaube an die Unsterblichkeit, wie er 1. Kor. 15 ausgeführt wird, eine selbstverständliche Frucht der Liebe ist, auf der die christliche Gemeinde aufgebaut ist. Der Herr der Gemeinde will die bei sich haben, die ihm der Vater gegeben hat. (Joh. 17, 24.)

Da Nietzsche das Schwergewicht, das der Unsterblichkeitsglaube dem Christentum gibt (Matth. 12, 36), unbedingt für seine Lehre haben will, stellt er ihn in der Form der Ewigen Wiederkunft in den Mittelpunkt seiner Philosophie. (V, 265 u. ö.)

Er hat das Leben zum Gott gemacht, und wie der Christ Gott über alle Dinge liebt, so verlangt Nietzsche von seinen „Jüngern", daß sie am Leben unbedingt festhalten.

Wie können sie das angesichts des Todes?

Im „andern Tanzlied" (VI, 328 ff.) sucht Nietzsche die Antwort zu geben.

„In dein Auge schaute ich jüngst, o Leben: Gold sah ich in deinem Nacht — Auge blinken, — mein Herz stand still vor dieser Wollust."

Zu seiner Geliebten macht Nietzsche hier das Leben, und darum kann es ihm den Vorwurf machen, er sei ihr nicht treu, denn er liebe seine Weisheit mehr: „Du bist mir nicht treu genug! Du liebst

mich lange nicht so sehr, wie du redest; ich weiß, du denkst daran, daß du mich bald verlassen willst."

Er muß daran denken, daß der Tod das einzig Sichere ist, was wir im Voraus von unserem irdischen Leben wissen. Und da kann nun Nietzsche nichts Beseres an die Stelle des Unsterblichkeitsglaubens setzen, als die Ewige Wiederkunft.

Diese neue Unsterblichkeit ertragen zu können hält Nietzsche für das Höchste. Sie ist ihm der schwerste Gedanke, an dem jeder, der ihn nicht aushält, zugrunde geht. Wer ihn aber erträgt, der wird erlöst von dem Druck des ewigen Flusses, über den auch der Prediger im A. T. zu Beginn seines schwermütigen Buches klagt. Es ist der große züchtende Gedanke: Die Rassen, die ihn nicht ertragen, sind verurteilt; die, die ihn als größte Wohltat empfinden, sind zur Herrschaft ausersehen. (XVI, 393.) Dagegen können die kleinen „Herdentiertugenden" unmöglich zum ewigen Leben führen. Die Kirche hat sie gezüchtet, um zu herrschen. Wer gehorsam ist, kommt in den Himmel, der andere in die Hölle. Darauf bilden sich die Mitglieder der Kirche auch noch etwas ein. Hochmütig sehen sie herab auf alle, die sich von der Kirche fernhalten und dementsprechend in die Hölle kommen. Da ist keine Demut, sondern nur Eitelkeit. (XV, 289 f.)

Um der christlichen Demut die wahre Demut gegenüberzustellen verkündet Nietzsche, wie ihm der Gedanke der Ewigen Wiederkunft geoffenbart wurde.

In der Form schließt er sich an die Visionen der alttestamentlichen Propheten an, die er dann noch zu übertreffen sucht, indem er von der flüsternden Stimme (Hi. 4, 12) bis zu dem Reden ohne Stimme kommt. Trotzig wie Mose weigert er sich zu reden. Er kommt sich nicht würdig genug vor: Er ist „nicht wert", an dem Gedanken der Ewigen Wiederkunft auch nur „zu zerbrechen".

Da wird ihm gesagt: „Du bist mir noch nicht demütig genug. Die Demut hat das härteste Fell." (VI, 216.)

Das hat Nietzsche in seinem Kampf gegen die christliche Demut auf das stärkste erfahren müssen, daß sie unüberwindlich ist.

Auch hier sind die Gedanken verwirrt. Wir erfahren nicht, worin die neue Demut besteht, die sich mit seinem Stolz vertragen soll.

Ist es Demut, wenn der Mensch sich in das Unvermeidliche fügt und dann sagt: „So habe ich es gewollt!"?

Ist es Demut, wenn der, dem der Ekel des ewig Gleichen wie eine Giftschlange in den Schlund kriecht, dieser Schlange mit gutem Biß den Kopf abbeißt, ihn weit von sich speit, emporspringt, nicht mehr ein Mensch- ein Verwandelter, ein Umleuchteter, der lacht (VI, 234)?

Selbst die Liebe sucht Nietzsche noch für seine Lehre zu retten. Nicht nur die Liebe zum Leben, sondern die Liebe zur Notwendigkeit, deren Spiel wir selber in unsern absichtlichsten Handlungen spielen. (IV, 132.)

Er meint, sich dazu durchgerungen zu haben, daß er den Willen

der Notwendigkeit zu dem seinen macht und nun im „liebevollsten Muß" „frei" ist. (V, 207.)

Nietzsche ist in seinem Kampf gegen das Christentum an der Demut, die auf der Liebe aufgebaut ist, gescheitert. Der Kampf gegen sie hat sein Leben ausgefüllt.

Es ist ebenso verkehrt zu behaupten, er habe gegen etwas gekämpft, was nur noch ein Schattendasein führe, wie das andere, er wäre doch noch Christ geworden, wenn er älter geworden wäre.

Es gibt wohl nur wenige denkende Menschen, die sich so an Nietzsche anschließen, wie der Jünger an den Meister. Dazu gehen eben seine Gedanken zu sehr durch einander. Aber es gibt viele, die meinen, es gäbe nur „Christentümler", keine Christen. Die Tatsachen beweisen das Gegenteil. Und Nietzsche selber hätte sich von Grund aus geirrt, wenn er gegen etwas gekämpft hätte, was überhaupt nicht mehr existiert. Dagegen sprechen gelegentliche Aeußerungen, daß es außer Jesus überhaupt keinen Christen gegeben habe, nicht. Unwillkürlich sah er in ihm, genau wie die Mitglieder der Gemeinde, den Unvergleichlichen. Und wer den „Schatten Gottes" dauernd bekämpfen muß, der kann nicht meinen, daß es mit dem Glauben an Gott aus sei, auch wenn er diesen Glauben lächerlich zu machen versucht.

Nein, sondern wer Nietzsche unbefangen liest, der kommt zu dem Ergebnis, daß der Kampf gegen die christliche Demut im Mittelpunkt seines Strebens steht.

Es kommt uns aber auch nicht zu, Nietzsche zu einem Menschen zu machen, der im innersten seines Herzens eben doch Christ gewesen ist.

Gewiß, sein Stolz machte es ihm unendlich schwer, ein Gotteskind zu bleiben. Und so liegt es nahe, zu sagen, er hätte diesen Stolz doch noch überwunden.

Vom wissenschaftlichen Standpunkt aus ist es aber jedenfalls völlig unmöglich, so etwas zu behaupten. Denn darüber kann kein Zweifel sein: Nietzsche will nicht Christ sein, sondern Antichrist. Er hat sich das Ziel gesetzt, die christliche Kirche zu vernichten, auf daß der Uebermensch lebe.

Anhang

Friedrich Nietzsche hat schon als Student philologische Abhandlungen geschrieben, die eine solche Beachtung bei den Fachgelehrten fanden, daß er ohne akademische Prüfung zum Professor an der Basler Universität ernannt wurde. Er war musikalisch hoch begabt, und wir verdanken ihm lyrische Gedichte, die ihm allein schon einen Platz in der Literaturgeschichte sichern. Durch ihn ist der Begriff des Dionysischen Allgemeingut geworden.

Als Gelehrter, Künstler und Propet hhat er einsam und bedürfnislos das Leben betrachtet, ein Kämpfer durch und durch, der es zeitlebens bedauerte, daß er nicht in den Reihen seiner geliebten Feldartillerie am siebziger Krieg teilnehmen konnte, weil er als Basler Professor Schweizer Untertan und damit neutral war.

Der angeborene und geschulte Scharfsinn des Forschers vereinigt sich bei Nietzsche mit einer ungewöhnlichen Intuition, und so sieht er die Entwicklung der Dinge vor sich wie eine von der Sonne beleuchtete Landschaft, die er nun mit der ihm eigenen an Luther gebildeten Sprachfähigkeit schildert. Er kann nicht in den allgemeinen Jubel über den Sieg der Deutschen über die Franzosen im Jahr 1870 einstimmen, weil er einen erschreckenden Tiefstand der deutschen Kultur vor sich sieht: „Es liegt ein Wintertag auf uns, und am hohen Gebirge wohnen wir, gefährlich und in Dürftigkeit. Kurz ist jede Freude und bleich jeder Sonnenglanz, der an den weißen Bergen zu uns herabschleicht. Da ertönt Musik, ein alter Mann dreht einen Leierkasten, die Tänzer drehen sich — es erschüttert den Wanderer, dies zu sehen: So wild, so verschlossen, so farblos, so hoffnungslos ist alles, und jetzt darin ein Ton der Freude, der gedankenlosen lauten Freude! Aber schon schleichen die Nebel des frühen Abends, der Ton verklingt, der Schritt des Wanderers knirscht; soweit er noch sehen kann, sieht er nichts als das öde und grausame Antlitz der Natur." (I, 422.)

Nietzsche sieht Kriege kommen, die ihren Anfang zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts nehmen, im Vergleich mit denen die bisherigen nur Waffenspiele waren, und die zu einem völligen Zusammenbruch der Zivilisation und Kultur führen, zu einem Nihilismus in des Wortes vollster Bedeutung. Er meint, „daß beim Herannahen solcher Perioden das Menschliche fast noch mehr in Gefahr ist als während des Einsturzes und des chaotischen Wirbels selbst, und daß die angstvolle Erwartung und die gierige Ausbeutung der Minute alle Feigheiten und selbstsüchtigen Triebe der Seele hervorlockt, während die wirkliche Not und besonders die Allgemeinheit einer großen Not die Menschen zu bessern und zu erwärmen pflegt."

„Wer wird nun" so fragt Nietzsche, „bei solchen Gefahren unsrer Periode, der Menschlichkeit, dem unantastbaren heiligen Tempelschatze, welchen die verschiedensten Geschlechter allmählich angesammelt haben, seine Wächter- und Ritterdienste widmen? Wer wird das Bild des Menschen aufrichten, während alle nur den selbstsüchtigen Wurm und die hündische Angst in sich fühlen und dergestalt von jenem Bilde abgefallen sind, hinab ins Tierische oder gar in das Starr-Mechanische?" (I, 424.)

Nietzsche weist auf Schopenhauer, auf Wagner als die Wegbereiter und Führer der neuen Menschheit, bald aber denkt er nur an sich. (XV, 72.) Und er hat sein Leben dieser Aufgabe geopfert, ohne in der Zeit, wo er gesund war und nach Freunden lechzte, eine irgend-

wie nennenswerte Anerkennung zu finden. Er hätte es bequemer haben mögen, hätte still und friedlich mit seiner Mutter leben können und einen bescheidenen Ruhm genießen. Aber unbeirrt geht er seinen schweren und einsamen Weg, immer das Ziel im Auge, die Menschheit auf sich selber zu stellen und sie dadurch zu Höhen zu führen, von denen vor ihm keiner auch nur eine Ahnung hatte. Die dionysische Liebe zu allem, was lebt, ist der Leitgedanke für Nietzsches Weltanschauung und gibt ihr trotz mancher Wandlungen und Widersprüche etwas Einheitliches, was die Aufteilung in drei Perioden nicht rechtfertigt.

Als Herold Richard Wagners setzt Nietzsche die Grundsteinlegung des Festspielhauses in Bayreuth dem Uebergang Alexanders, die Hellenisierung der Welt und die Orientalisierung der Griechen erscheint ihm als das letzte große Ereignis, an das er anknüpfen muß. Dabei ist ihm das Christentum „ein Stück orientalischen Altertums, welches von den Menschen mit ausschweifender Gründlichkeit zu Ende gedacht und gehandelt wurde". Nun aber sehnt sich die orientalisierte Erde wieder nach der Hellenisierung, und darum sind „Gegen-Alexander" nötig, die den von Alexander zerhauenen gordischen Knoten der griechischen Kultur neu binden. (I, 515 f.)

Ein solcher Gegen-Alexander will Nietzsche sein, und es ist ungemein lehrreich, ihn dabei zu begleiten, wie er „in die Unterwelt des Ideals hineinleuchtet ... Ein Irrtum nach dem andern wird gelassen aufs Eis gelegt". (XV, 74.) Mit dem „Willen zur Selbstbestimmung, Selbst-Wertsetzung" versucht er, wie die Dinge aussehen, wenn man sie umkehrt. „Was er erbeutet, muß die gefährliche Spannung seines Stolzes abbüßen; er zerreißt, was ihn reizt" (II, 7 ff.): „Er glaubt an gar nichts mehr, wie das Volk sagt", bis das Leben ihn dafür belohnt, daß er sich auch seine „kleinsten, zartesten, flüchtigsten Geschenke" nicht entgehen läßt, und ihm „seine Aufgabe" zuweist. (III, 4 ff.) Er untergräbt auch das „majestätische sittliche Gebäude" Kants und will im Gegensatz zu dem europäischen Idealismus, der ihm als Femininismus erscheint, Menschen eines neuen Gewissens heranbilden. (IV, 6 ff.)

Dadurch findet er auch ein neues Glück, zum Dank für seine Ueberwindung des Schopenhauerschen Pessimismus, sein Glück:

„Seit ich des Suchens müde ward,
Erlernte ich das Finden.
Seit mir ein Wind hielt Widerpart,
Segl' ich mit allen Winden." (V, 15.)

Er wagt den Satz: „Bei allem Philosophieren handelte es sich bisher gar nicht um „Wahrheit", sondern um etwas anderes, sagen wir um Gesundheit, Zukunft, Wachstum, Macht, Leben ..." (V, 7.)

Leben aber heißt für ihn, alles, was er ist, „beständig in Licht und Flamme verwandeln", auch alles, was ihn trifft. Er kann gar nicht anders. (V, 8.)

Und wenn sich nun Nietzsche am Schluß seines Weges, als er damit beschäftigt ist, das Werk seines Geistes in einem großen synthetischen Aufbau, dem Willen zur Macht zu krönen, die Frage vorlegt: Was ist der Sinn dieser ganzen Loslösung vom Hergebrachten?, so sagt er sich:

„Wie es mir erging, muß es jedem ergehen, in dem eine Aufgabe leibhaft werden und „zur Welt kommen" will .... Wir müssen die vielfachsten und widersprechendsten Not- und Glücksstände an Seele und Leib erfahren, als Abenteurer und Weltumsegler jener inneren Welt, die „Mensch" heißt, als Ausmesser jedes „Höher" und „Uebereinander", das gleichfalls „Mensch" heißt — überallhin dringend, fast ohne Furcht, nichts verschmähend, nichts verlierend, alles auskostend, alles vom Zufälligen reinigend und gleichsam aussiebend, bis wir endlich sagen dürfen, wir freien Geister: Hier — ein neues Problem! Hier eine lange Leiter, auf deren Sprossen wir selbst gesessen und gestiegen sind, — die wir selbst irgendwann gewesen sind .." (II, 12 f.)

Nietzsche ist Modephilosoph geworden und hat damit den Beweis dafür erbracht, daß es jedem geistig eingestellten Menschen so erging wie ihm: Jeder muß Weltumsegler der Welt werden, die Mensch heißt, und dabei kann er von niemand so viel lernen wie von Nietzsche. Denn Nietzsche ist an keiner Frage vorbeigegangen, die den Menschen angeht und hat die Dinge mit unerbittlicher Schärfe beim Namen genannt. Er hat sich die beiden Eigenschaften, die er bei Zarathustra gefunden hat, die Wahrheit reden und gut mit Pfeilen schießen, stets vor Augen gehalten. Aber, und das ist das Anziehende bei Nietzsche, er geht nie darauf aus, zu zerstören, sondern aufzubauen. Dazu treibt ihn seine Liebe zu allem, was da lebt. Und wo er als „Mörder" auftritt, da tut er es nur im Dienst des Lebens: „Leben — das heißt: Grausam und unerbittlich gegen alles sein, was schwach und alt an uns, und nicht nur an uns, wird. Leben — das heißt also: Ohne Pietät gegen Sterbende, Elende und Greise sein? Immerfort Mörder sein?" (V, 68.)

Der Aphorismus steht in der Fröhlichen Wissenschaft, den „Saturnalien eines Geistes, der einem furchtbaren langen Drucke geduldig widerstanden hat ... und der jetzt mit Einem Male von der Hoffnung angefallen wird, von der Hoffnung auf Gesundheit, von der Trunkenheit der Genesung". (V, 3.)

Das Fragezeichen am Schluß des Aphorismus zeigt uns, wie schwer es Nietzsche wird, „Mörder" zu sein, dem Leben, das er liebt wie eine Braut, wehe zu tun. Stand doch sein Herz still vor Wollust, als er dem Leben ins Auge schaute und Gold in seinem Nachtauge blinken sah und es ihm lieber war, als je alle seine Weisheit:

„Die Welt ist tief
. . . . . .
Tief ist ihr Weh —
Lust — tiefer noch als Herzeleid:
Weh spricht: Vergeh!
Doch alle Lust will Ewigkeit —
— will tiefe, tiefe Ewigkeit!" (VI, 328.)

Aber trotzdem Nietzsche bei der Betrachtung des Lebens unsrer Zeit weithin Vorbild geworden ist, hat er keine Schüler oder „Jünger" bekommen, er ist nicht Meister einer Schule geworden. Das kommt daher, daß er die Lehre der Wiederkehr als den Wendepunkt der Geschichte ansieht. Die Jünger zögern: „Wir halten es schon mit dieser Lehre aus, aber die Vielen werden wir damit zerstören!" Zarathustra lacht: „Ihr sollt der Hammer sein, ich gab euch den Hammer in die Hand." (XIV, 264.)

Die Jünger haben es mit der Lehre von der Ewigen Wiederkunft nicht ausgehalten, und alle, die sich an dieses Leben klammern wollen, können von Nietzsche lernen, daß man das Leben nicht an die Stelle Gottes setzen kann, weil er das Leben ist. Man kann nicht das Geschöpf zum Schöpfer machen. Darum kann für den Menschen das Heil nicht im Schaffen liegen, sondern nur in der Erfüllung der Liebe zu den Mitgeschöpfen.

Nietzsche will einen neuen Menschen verkünden, wobei er vergißt, daß nicht das schöpferische, sondern das verantwortliche Sein das wahrhaft menschliche ist, daß die wahre Freiheit in der Abhängigkeit von Gott besteht, und daß es Schwäche, nicht Stärke bedeutet, wenn der Mensch sich so gehen läßt, daß er nicht mehr von Gott abhängig sein will. Dann wird er notwendig ein Sklave des Lebens, dem er sich auf Gedeih und Verderb verschreiben muß als Determinist.

Was erreicht Nietzsche durch den sonderbaren Gedanken der Ewigen Wiederkunft, der uns komisch oder schauerlich anmutet?

Ist er etwa leichter vorstellbar als die Auferstehung?

Oder setzt er nicht an die Stelle der Furcht vor dem Tod, die den Menschen, der nicht an Gott glaubt, wahnsinnig machen muß (Brunner S. 496), die Furcht vor dem Leben, die noch viel schlimmer ist?

Dadurch, daß Nietzsche alles, was nicht vorstellbar ist, ablehnt, kommt er zu Dingen, die noch weniger vorstellbar sind, als die Anschauungen der biblischen Schriftsteller.

Es liegt in der Natur der Sache, daß Gott nicht vorstellbar ist. Der Mensch wird in der Bibel als Ebenbild und Kind Gottes ungemein hoch gestellt, aber ein Gott, den er sich vorstellen könnte, wäre nie und nimmer Gott.

Weil aber Nietzsche Gott als unvorstellbar ablehnt, kommt er zu

Gedanken, wie den von der Ewigen Wiederkunft und vom Uebermenschen.

Will man die beiden Gedanken vereinigen, so kommt man zu Unmöglichkeiten, etwa daß der Kreislauf von neuem beginnt, wenn der Uebermensch da ist.

Erst der Glaube an die Weltenwende durch Jesus Christus erlöst uns von dem Schwindel, den die Unendlichkeit verursacht, von der Verzweiflung, mit der ein Leben ohne Gott verbunden ist. (Heim, S. 307 ff.) Und so sehen wir, daß Nietzsches Philosophie dem Leben nicht standhält. (Kiefl S. 202 ff.)

Vohwinkel zählt Nietzsche zu den wenigen heldenhaften Seelen. Das hat etwas bestechendes. Nietzsche gleicht seinem „ersten und einzigen Lehrer Schopenhauer", wie er ihn sieht, als Ritter zwischen Tod und Teufel. Er ahmt Prometheus nach und hält fest an der Hybris, die für die Griechen die Sünde *kat' exochän* war. Ist das wirklich heldenhaft? Ist es nicht vielmehr kindlicher Trotz? Kann uns Nietzsche nicht gerade in dieser Hinsicht zur Warnung dienen? Zeigt er nicht mit aller Deutlichkeit, daß der wahre Held der ist, der den Sieg über sich selber davonträgt? Auch Vohwinkel sagt, daß ihm nach den heißen vergeblichen Versuchen, aus sich selbst eine neue Welt, den neuen Menschen mit Schöpferwurf hervorzuzaubern das bare Nichts bleibe. (S. 12.)

Wir haben bei Nietzsche lauter Verkündigungen, offenbar die Früchte nicht der harten, logischen Arbeit, sondern des intutiven Schauens im eigentlichen Sinne des Wortes. (Adolf Mayer S. 33.) Es fragt sich nur, woher die Offenbarungen kommen. Nietzsche läßt seinem Stolz die Zügel derartig schießen, daß er nicht nur Prophet sein will, nicht nur der Verkünder des Geschauten, sondern Gott, der Urheber der Gesichte. So macht Nietzsche den Propheten, den Knecht, zum Herrn und legt den Begriffen einen völlig andern Sinn bei. Er täuscht uns eine Heldenhaftigkeit vor, die im Grund genommen, eine Dummheit ist, „wie der Biß des Hundes gegen einen Stein", was er vom bösen Gewissen behauptet, das ihn bei der Pflege seiner Hybris stört. (III, 223.)

Wie wenig wohl es Nietzsche bei der Sache ist, sehen wir daraus, daß er bis in die letzte Zeit seines Schaffens darum kämpft, sich seinen Gottesglauben irgendwie zu erhalten, und wenn er auch nur einen Punkt in der Entwicklung des Willens zur Macht bildet. (XVI, 115.) Nur darf es kein Wert-Höhepunkt sein, sondern ein Macht-Höhepunkt. (XVI, 170.) Aber der Glaube wird eben nur den Demütigen gegeben, den Unmündigen geoffenbart, die erkennen, daß der Mensch die letzten Dinge nicht mit dem Verstand zu erfassen vermag, und die sich in diese Tatsache nicht nur finden, sondern sie wollen.

Nietzsche macht es sich leicht: Er leugnet ganz einfach diese letzten Dinge und lehrt sein Ich einen neuen Stolz: „Nicht mehr

den Kopf in den Sand der himmlischen Dinge zu stecken, sondern frei ihn zu tragen, einen Erden-Kopf, der der Erde Sinn schafft!" (VI, 43.)

Um sich darüber hinwegzutäuschen, daß er auf diese Weise den Kampf auf der ganzen Linie aufgibt, indem er behauptet, es seien nur Hirngespinste da, redet er sich ein, er sei als Immoralist feind jeder „jetzigen Art Glauben und Christlichkeit", aber „verwandt mit der deutschen Rechtschaffenheit und Frömmigkeit von Jahrtausenden .. ja sogar, in gewissem Verstande, als deren Erben, als Vollstrecker ihres innersten Willens". (IV, 9.) Daraus erklärt sich das Bestreben Augustins, nachzuweisen, daß es sich bei Nietzsche um die Entwicklung zu einem wirklichen nordischen Glauben handelt (S. 1), was aber schon durch einen einzigen Ausspruch von Nietzsche widerlegt wird: „Der arische Einfluß hat alle Welt verdorben." (XV, 252.)

Nietzsche will nichts anderes, als den ursprünglichen Zustand. (Gen. 1, 28.) Aber er will ihn ohne Gott, um nicht demütig sein zu müssen. Und so beugt er sich lieber vor seinem kleinen Ich, als vor dem Schöpfer der Welt.

Wie bei Jesus, so finden wir auch bei Nietzsche die Demut sehr selten erwähnt. In der Götterdämmerung definiert er sie als Klugheit des getretenen Wurms, der dadurch die Wahrscheinlichkeit verringern will, wieder getreten zu werden (VIII, 65), und in den in dieselbe Zeit gehörenden nachgelassenen Vorarbeiten zum Willen zur Macht nennt er die Demut ein gefährliches und verleumderisches Ideal. Er hält alle Ideale für gefährlich, weil sie, wie er meint, das Tatsächliche erniedrigen und brandmarken. Aber wie Gifte sind sie ihm doch wie zeitweilige Heilmittel unentbehrlich. (XV, 305/06.)

Durch das alles bekommt Nietzsches Kampf etwas krampfhaftes. Er rechnet die Demut zu den Eigenschaften, die zu dem vornehmen Menschen nicht passen. (VII, 244.) Er nennt sie eine Schwäche, eine ängstliche Niedrigkeit, die zum Verdienst umgebogen werden soll. (VII, 329.) Und gerade, weil er von Natur ein bescheidener Mensch war, muß er sich mit aller Tatkraft an den Stolz halten, um sein Ziel zu verfolgen: Zarathustra, nicht Christus, der Uebermensch, nicht Gott.

Anstatt sich vor Gott zu demütigen und den Sieg über sich selber zu erringen, hat Nietzsche sich zum Gott gemacht und dann gegen diesen geschaffenen Gott gekämpft.

Er wird aber nicht fertig mit seiner Demut, die eben unbesiegbar ist, weil sie aus seiner christlichen Zeit stammt. (Leben I, S. 29 ff.) Zum ersten Mal geht sein Selbstgefühl mit ihm in die Lüfte, als er in seiner Studentenzeit außergewöhnliche wissenschaftliche Erfolge hat. (Rückblick auf die zwei Leipziger Jahre, Leben I, 233.)

Nietzsche ist ein typisches Beispiel dafür, daß der Mensch, der

Gott den Rücken kehren will, immer neuen Götzen in die Arme fällt.

Erst ist es das dionysische Leben, das er wie eine Braut liebt, und dem er mit dem Ring der Ringe das Sigel der ewigen Wiederkunft aufdrücken möchte, dann ist es sein Stolz, seine Weisheit, seine Wille, den er bis zur Anbetung verehrt, dann der Uebermensch, der eine große Rolle in seiner Lehre spielt.

Sicher soll der Uebermensch der christlichen Demut ein Ende machen, es ist aber nicht einzusehen, wieso nur ein ursprünglicher Anhänger des Christentums auf den Gedanken von der ewigen Wiederkunft und dem Uebermenschen hätte kommen können, wie v. Oppeln-Bronikowski meint. (S. 67.)

Wir können nur von Nietzsche lernen, daß jeder Versuch, etwas über Jesus hinaus schaffen zu wollen, von vornherein scheitern muß.

Nietzsche erstickt fast an der Frage: „Hat das Leben auch das Gesindel nötig?" Und bejaht sie nur widerwillig als Tatsache (VI, 141); Jesus dagegen nimmt sich der Elenden an als seiner Brüder und schenkt ihnen sein ganzes Herz.

Daß nur so einer Herr des Lebens sein kann, fühlt Nietzsche sehr wohl, wenn er sagt, der Mensch müsse, um sich zum Uebermenschen zu entwickeln, die Kraft haben, nicht nur irgend etwas Vollkommenes gestalten zu können, sondern auch noch, aus Ueberdrang der gestaltenden Kraft, das Unvollkommene als notwendig zu fühlen (XIV, 57 f.), denn nur dann kann er die „Werte bestimmen und den Willen von Jahrtausenden lenken, dadurch daß er die höchsten Naturen lenkt, er der höchste Mensch". (XVI, 359.)

Nietzsche will das Christentum in die irdische Welt hereinziehen, weil er der übersinnlichen ratlos gegenübersteht.

Das ist eine Versuchung für jeden Menschen, und wir sehen an Nietzsche, wohin es führt, wenn man im Christentum eine Weisheitslehre neben andern zu haben meint, ohne sich bewußt zu sein, daß es auf dem Glauben an Gott als den Vater Jesu Christi beruht und mit diesem Glauben als einer Voraussetzung steht und fällt. An diesen Glauben, der sich im Leben bewähren muß, haben wir uns zu halten, und wenn uns das nicht immer gelingt, so dürfen wir uns des getrösten, daß auch Paulus nicht meinte, daß er es schon ergriffen habe und bei Luther der Glaube bald groß und stark, bald klein und schwach war.

Nietzsche braucht den Uebermenschen, weil er weiß, daß seine Lehre und Kritik der bisherigen Wertschätzungen notwendig zum Nihilismus im eigentlichen Sinn des Wortes führen (XVI, 416), wogegen der Uebermensch einen Halt bieten soll.

So übersieht er, daß rein logisch gedacht der Stolz viel weniger darunter leidet, daß der Mensch in Demut sich unter die Hand des Schöpfers stellt als unter den Machtwillen des Uebermenschen, abgesehen davon, daß für jeden, der die Liebe Gottes erlebt hat, die

Ueberwindung seines Stolzes kein Opfer darstellt, wie Nietzsche meint (VII, 70 ff.) sondern eitel Freude bringt.

Im Gefühl seiner Schwäche verfällt dann Nietzsche dem Ausweg, sich selbst und andere mit himmelanstürmenden Worten zu berauschen: „Ein freigewordener Geist steht mit einem freudigen und vertrauenden Fatalismus mitten im All, im Glauben, daß nur das Einzelne verwerflich ist, daß im Ganzen sich alles erlöst und bejaht — er verneint nicht mehr.. Aber ein solcher Glaube ist der höchste aller möglichen Glauben: Ich habe ihn auf den Namen des Dionysos getauft." (VIII, 163 f.)

Nach seiner Trennung von Schopenhauer und Wagner tritt die Frage vor Nietzsche: Willst du zu dem Glauben deiner Kindheit zurückkehren?

Schwer lastet die Weisheit auf ihm, die er ebenso in der Bibel (Eccl. 1, 18), wie bei Byron findet *(sorrow is knowledge)*, daß die wissenschaftlichen Wahrheiten nicht so heilsam, beruhigend und wohlwollend sind, wie die religiösen. (II, 116.)

Er weiß dagegen kein besseres Mittel, als den „feierlichen Leichtsinn Horacens", der zu sich selber sagt:

Quid aeternis minorem
consiliis animum fatigas?

Jede Annäherung an das Christentum in irgendeiner Form jedoch bezeichnet Nietzsche als eine heillose Beschmutzung des intellektuellen Gewissens, durch die man das Recht, Führer und Erzieher der Menschheit zu werden, verlieren würde. (II, 117.) Die Wissenschaft ist ihm „das Werkzeug der verachtungsvollen Einsicht in die Schwäche und Ziellosigkeit der Menschen". Daraus ergeben sich zwei Lebensgrundsätze: „Der Kampf mit der Notwendigkeit" auf der einen, „die Einsicht in das Täuschende aller Ziele und Erbarmen mit sich selbst" auf der andern Seite. (X, 491 f.)

Es ist sehr lehrreich, daß Nietzsche nicht loskommt von dem Erbarmen mit sich, das in der Sehnsucht nach der Geborgenheit in Gott durch Christus seinen Ursprung hat.

Es ist aber eine starke Uebertreibung von Lindemann, zu sagen, daß Nietzsches Gesamtwerk „trotz aller antiken Prunkfassaden und der trotzig hervorgekehrten Antichristlichkeit im Grunde doch völlig christlich aufgebaut ist."

Es bleibt dabei: Aut Zarathustra, aut Christus. Nietzsche weiß weder, was Sünde ist, noch was Erlösung bedeutet. Gewiß kommt seine Gottesleugnung aus dem Gottesbewußtsein, sein Atheismus ist Flucht vor Gott, um ihm nicht verantwortlich zu sein. Aber sein Ziel ist der Wille zur Macht, was Selbstvergottung bedeutet. Das ist die Ursünde, durch die sich der Mensch in seinem Hochmut von der göttlichen Gnade ausschließt. Erst durch den Glauben an Christus als Mittler wird der hochmütige Eigenwille gebrochen, und dann erst hört der Mensch völlig damit auf, zu meinen, sein

tiefstes Ich sei eben doch identisch mit Gott, er könne sich selbst erlösen. Erst wenn der Mensch weiß und bekennt: Christus ist meine Gerechtigkeit, erst dann hört der Eigenwille vor dem göttlichen Willen auf, und er wird demütig. Nietzsche aber steift sich auf das *cogito, ergo sum*, vergottet seine Vernunft, meint das Denken soweit treiben zu können, daß alle Widersprüche verschwinden, und zeigt uns damit wohl, daß der Mensch zum Bilde Gottes geschaffen wurde, weil er die Erinnerung daran nie ganz verliert, aber er stemmt sich deshalb doch dagegen, sich die Freiheit dadurch zu erwerben, daß er Gottes Nähe sucht.

Kaftan hat sicher recht, wenn er sagt, Nietzsche habe es niemals fertig gebracht, das Christentum zu vergessen und sich darüber hinwegzusetzen. (S. 18.) Und es hat etwas bestechendes anzunehmen, daß Nietzsche doch noch zum Glauben seiner Jugend zurückgekehrt wäre, wenn er länger gesund geblieben wäre. So schließt Ziegler aus dem maßlosen Haß gegen das Christentum, der sich im Antichrist Luft macht, daß eine „Umkippung" Nietzsches ins Christliche im Anzug gewesen sei. (S. 191 f.) Auch Weinel meint, Nietzsche habe vorgehabt, ein Verkünder des Christentums zu werden (S. 239), und einen ähnlichen Schluß zieht Köhler aus Nietzsches Verhalten zur Welt, das in einem klaffenden Widerspruch zu seiner Lehre steht (S. 22 f.), indem er die Menschen liebt und nicht die rücksichtslose Auslese trifft, die das Kommen des Uebermenschen fördern soll.

Aber vom wissenschaftlichen Standpunkt aus haben wir kein Recht zu einer solchen Hoffnung, denn dann hätte Nietzsche eben als Wissenschaftler eine Drehung von 180 Grad machen müssen. Wir kämen dann in das Mystische und könnten uns mit Meister Eckehardt denken, daß Nietzsches Seele sich von Gott entfernte, um die Seligkeit der Heimkehr zu erleben. Aber das liegt jenseits der verstandesmäßigen Erkenntnis.

Es ist auch durchaus irreführend, wenn Gallwitz (S. 324 ff.) Nietzsche einen Erzieher zum Christentum nennt, weil er bei ihm viele christliche Hauptgedanken findet. Darauf kommt es nicht an. Die Teufel glauben auch an Gott und zittern. (Jak. 2, 19.)

Wohl aber können wir Nietzsche insofern einen Erzieher zum Christentum nennen, als er die Schwächen derer, die sich zu Christus bekennen, mit unerbittlicher Schärfe aufdeckt. Er wirft seinen Zeitgenossen vor, es gebreche ihnen ebenso an den christlichen Manieren, wie an der Manierlichkeit des christlichen Herzens. (III, 51.)

Gerade von Nietzsches Psychologie können wir sehr viel für unsre Selbsterkenntnis lernen. Hat er doch eine außergewöhnliche Fähigkeit, Seelenstimmungen in ihren eigenartigen Schattierungen zur Darstellung zu bringen. (Grimm S. 275.)

Auf Grund seiner Beobachtung kommt Nietzsche zu dem Ergebnis, das Christentum liege in einem sanften Todesschlummer, weil es in einen sanften Moralismus übergegangen sei: „Die wirklich aktiven Menschen sind jetzt innerlich ohne Christentum, und die mäßigeren und betrachtsameren Menschen des geistigen Mittelstandes besitzen nur noch ein zurechtgemachtes, nämlich ein wunderlich vereinfachtes Christentum. Ein Gott, der in seiner Liebe alles so fügt, wie es uns schließlich am besten sein wird, ein Gott, der uns unsre Tugend wie unser Glück gibt und nimmt, so daß es im ganzen immer recht und gut zugeht und kein Grund bleibt, das Leben schwer zu nehmen oder gar zu verklagen, kurz, die Resignation und Bescheidenheit zur Gottheit erhoben — das ist das Beste und Lebendigste was vom Christentum noch übrig geblieben ist." (IV, 88.)

Nietzsche zeigt dem, der ein wahrer Jünger Jesu sein will, wo der Feind steht. Der „sanfte Moralismus" hat mit Christentum nichts zu tun. Wer das meint, der mag sich zu dem Apostel der „Philister-Kultur" David Strauß bekennen, in der „bemalte Götzen" mit dem „lebendigen Gott" verwechselt werden. Wo einem zumute wird, „wie dem jungen Goethe zumute war, als er in die *triste* atheistische Halbnacht des *Système de la nature* hineinblickte: Ihm kam das Buch so grau ... so totenhaft vor, daß er Mühe hatte, seine Gegenwart auszuhalten, daß er davor wie vor einem Gespenste schauderte". (I, 275, 227.)

Nietzsche weiß auch, daß die christliche Moral mit dem Glauben an Gott steht und fällt. Aus diesem Grunde leugnet er Gott, damit auch die Verantwortlichkeit in Gott. Auf diese Weise meint er die Unschuld des Werdens wiederherstellen zu können, meint, die Welt erlösen zu können. (VIII, 120, 101.)

So hätte er sich alle Abhandlungen über die Moral ersparen können. Weil er aber weiß, daß Gott damit nicht erledigt ist, daß er sagt, Gott sei tot, geht er Punkt für Punkt durch, um Gott Widerstand zu leisten und zeigt uns, wo wir in die Bresche treten müssen. Nicht als ob Gott unsrer Verteidigung bedürfte, wohl aber müssen wir um unsrer willen alles aus dem Wege räumen, was uns von Gott trennen könnte. Nietzsche aber hilft uns, das zu sehen, was uns gefährlich wird. So gibt uns auch seine Deutung des Christentums aus dem persönlichen Minderwertigkeitskomplex heraus, so eindeutig sie ist, viel zu denken (Roschmann), ebenso wie seine Kritik, in der sich sein Genie zeigt, so negativ sie auch sein mag.

Welche Kämpfe es Nietzsche gekostet hat, um dahin zu kommen, können wir uns vorstellen, wenn wir in den Nachträgen zu einer erweiterten Form der Geburt der Tragödie lesen: „Ein Regenbogen der mitleidigen Liebe und des Friedens erschien mit dem ersten Aufglänzen des Christentums, und unter ihm wurde seine schönste Frucht, das Johannesevangelium, geboren." (IX, 152.)

Durch seine maßlosen Angriffe auf das Christentum sucht Nietzsche das Heimwehgefühl nach seinem verlorenen Heiland zu übertäuben. (Köhler S. 21.) Doch ist zu beachten, daß viele Angriffe auf die christliche Ethik, insbesondere auf das im übrigen ganz unchristliche Mitleiden im Grund auf Schopenhauer gehen. (Grimm S. 280.) Nietzsche muß sich selbst immer wieder den Weg durch die enge Pforte der Demut verbauen. So lebt er in der „ungeheuren Spannung und Spannweite zwischen Selbstverachtung und Stolz". Um sich von diesem furchtbaren Zustand zu befreien, sagt er, das sei das Los des Christen (IV, 68), womit die ganze Sache für ihn, wenigstens theoretisch, nicht mehr in Frage kommt.

Ist aber der Christ nicht in Gefahr, seine Demut als verkappten Stolz auf die Gotteskindschaft zur Schau zu tragen?

Nietzsche sieht in der Demut, die für die Gleichheit der Menschen vor Gott eintritt, auf der einen Seite eine unangenehme Bescheidenheit (VIII, 50), auf der andern die verhängnisvollste Art von Selbstüberhebung, weil sich die Christen anmaßen, die abgründlich verschiedene Rangordnung zwischen Mensch und Mensch aufheben zu wollen. Dadurch kommt es zu dem furchtbaren Verbrechen am Leben, indem etwas Verkleinertes, Lächerliches, Kränkliches herangezüchtet worden ist, der heutige Europäer (VII, 90): „Ihr höheren Menschen — so blinzelt der Pöbel — es gibt keine höheren Menschen, wir sind alle gleich, Mensch ist Mensch, vor Gott — sind wir alle gleich."

Vor Gott! Nun aber starb dieser Gott. Vor dem Pöbel aber wollen wir nicht gleich sein. Ihr höheren Menschen, geht weg vom Markt!" (VI, 417.)

Es gehört viel Takt dazu, um die Gleichheit vor Gott und die Ungleichheit in der Welt, die weder Jesus noch die Apostel wegschaffen wollen, in Einklang zu bringen. Wir müssen uns hüten, der Behauptung Nietzsches keine Nahrung zu geben, das Christentum sei für die große Masse der antiken Sklaven gewesen, nämlich für die willens- und vernunftschwachen, die auch die Demut ins Christentum gebracht hätten. (IV, 355; XII, 173.)

Mit Entsetzen weist Nietzsche auf die Vorstellungen von Himmel und Hölle, die sich nicht nur bei einfachen Christen, sondern auch bei Männern, wie Tertullian und Thomas von Aquino finden. Zum Beweis führt er eine Stelle aus Tertullian *de spect c. 29ss* an, wo es heißt: *„Quid admirer! Quid rideam! Ubi gaudeam! Ubi exultem, spectans tot et tantos reges, qui in coelum recepti nuntiabantur, cum ipso Jove et ipsis suis testibus in imis tenebris congemescentes!"* Dazu von Thomas: *„Beati in regno coelesti videbunt poenas damnatorum, ut beatitudo illis magis complaceat."* (VII, 332 f.)

„Vergessen wir nie" sagt Nietzsche, „wie erst das Christentum es war, das aus dem Sterbebett ein Marterbett gemacht hat, und daß mit den Szenen, welche seither auf ihm gesehen wurden, mit den

entsetzlichen Tönen, welche hier zum ersten Male möglich erschienen, die Sinne und das Blut zahlloser Zeugen für ihr Leben und das ihrer Nachkommen vergiftet worden sind." (IV, 77.)

Viele Christen haben mit Wort und Tat bewiesen, was es heißt, selig zu leben und zu sterben. Für sie ist der Tod verschlungen in den Sieg. Ihnen hat Gott den Sieg gegeben durch ihren Herrn Jesus Christus. (1. Kor. 15, 55 ff.) Sie brauchen die ewige Wiederkunft nicht als „neue Ueberwindung des Todes, des Leidens und der Vernichtung". (XII, 409.) Nietzsche sagt uns auch nicht, wie er den Tod umgestalten will zu einem Mittel des Sieges und des Triumphes (XIV, 261), wie er aus dem Tod einen köstlichen wohlriechenden Tropfen von Leichtsinn herausdestillieren will, bloß weil er sicher kommt (III, 364), um ihn schließlich zu einem Fest zu machen: „Noch erlernten die Menschen nicht, wie man die schönsten Feste weiht. Den vollbringenden Tod zeige ich euch, der den Lebenden ein Stachel und ein Gelöbnis wird. Seinen Tod stirbt der Vollbringende, siegreich, umringt von Hoffenden und Gelobenden." (VI, 105.)

Es ist Nietzsche nicht gelungen, so zu sterben.

Aber sterben nicht auch viele, die sich zum Christentum bekennen, nicht so, wie die, die keine Hoffnung haben?

Nietzsche vermißt die Einheitlichkeit in dem Leben des Christen. Auf der einen Seite findet er bei ihm das Streben nach Behaglichkeit, auf der andern einen Mangel an Freude.

Nietzsche ruft die Menschen nur dazu auf, gefährlich zu leben: „Baut eure Städte an den Vesuv! Schickt eure Schiffe in unerforschte Meere! Lebt im Kriege mit Euresgleichen und mit euch selber! Seid Räuber und Eroberer, solange ihr nicht Herrscher und Besitzer sein könnt, ihr Erkennenden!.. Endlich wird die Erkenntnis die Hand nach dem ausstrecken, was ihr gebührt: — Sie wird herrschen und besitzen wollen, und ihr mit ihr!" (V, 215.)

Das bringt notwendig Schmerzen. Darum mahnt Nietzsche: „Seien wir nicht Sklaven von Lust und Schmerz!.. Schmerzlosigkeit, ja Lust beweist nicht Gesundheit, — und Schmerz ist kein Beweis gegen Gesundheit, sondern nur ein starker Reiz." (XII, 148.)

Zu solcher Erkenntnis kommt Nietzsche, weil er den Stolz des Unglücks kennt. (XIII, 287.) „Erst der große Schmerz, jener lange, langsame Schmerz, in dem wir gleichsam wie mit grünem Holze verbrannt werden.. zwingt uns Philosophen in unsre letzte Tiefe zu steigen.. Möge man ja nicht glauben, daß einer damit notwendig zum Düsterling, zur Schleiereule geworden sei!" (VIII, 206 f.; vgl. XVI, 395, 410.) Es bestimmt nach Nietzsche beinahe die Rangordnung, wie tief Menschen leiden können. Darum macht das tiefe Leiden vornehm und verleiht den Stolz des Auserwählten der Erkenntnis. (VII, 258 ff.; VIII, 204 f.)

Mit Gewalt verschließt Nietzsche sein Auge dagegen, daß diese

Gedanken viel reiner und erhabener im christlichen Martyrium, in der *ecclesia militans* zum Ausdruck kommen.

Aber das Martyrium des Christen ist Nietzsche unbequem.

Darum tut er es kurz ab: „Daß Märtyrer etwas für die Wahrheit einer Sache beweisen, ist so wenig wahr, daß ich leugnen möchte, es habe je ein Märtyrer überhaupt etwas mit der Wahrheit zu tun gehabt. In dem Tone, mit dem ein Märtyrer sein Für-wahr-halten der Welt an den Kopf wirft, drückt sich bereits ein so niedriger Grad intellektueller Rechtschaffenheit, eine solche Stumpfheit für die Frage Wahrheit aus, daß man einen Märtyrer nie zu widerlegen braucht." (VIII, 291 f.) Und in Anlehnung an den „Erzbetrüger" Paulus sagt er: „Und wenn einer durch's Feuer ginge für seine Lehre, — was beweist dies! Mehr ist's wahrlich, daß aus eignem Brande die eigne Lehre kommt." (VI, 134.)

Nietzsche drängt sich förmlich zum Leiden: „Hinweg mit dir, du selige Stunde! Mit dir kam mir eine Seligkeit wider Willen! Willig zu meinem tiefsten Schmerze stehe ich hier." (VI, 239.)

Aus solchen Ausführungen zieht Schestow (Dostojewski S. 240 und 287) den Schluß, Nietzsche habe so geschrieben, um seine eigne Krankheit und Schwachheit zu verbergen, oder weil er einer Theorie bedurfte, zu der ein Leidender kommen kann, weil er die Erwägungen, die naturgemäß kommen, ablehnen will.

Wir werden als Christen Nietzsche völlig beistimmen, wenn er gegen die faule Behaglichkeit vorgeht. „Schaffet, daß ihr selig werdet, mit Furcht und Zittern" schreibt Paulus an die Philipper 2, 12). In demselben Brief heißt es auch: „Freuet euch in dem Herrn allwege." (4, 4.)

Der Märtyrer, der freudig in den Tod geht, beweist durch die Tat, wie der scheinbare Widerspruch zu lösen ist. Gegen dieses Martyrium ist Nietzsche machtlos. Es ist zu allen Zeiten möglich und das einzige Mittel, um die Vorwürfe Nietzsches zu entkräften. Die Lebensfeindlichkeit ist dem Christentum fremd, wie schon die Auferstehung des Fleisches zeigt, sie ist aus dem späteren Hellenismus in die Kirche eingedrungen.

An solche Eindringlinge hält sich Nietzsche, um das Kreuz herabzusetzen, das er nicht gebrauchen kann, weil es mit dem Stolz nicht vereinbar ist. (VIII, 293.) Und so nennt er das Christentum eine „sublime Weiter-Entwicklung des Hedonismus auf durchaus morbider Grundlage". (VIII, 253.) Die Demut ist als Schwächung des Stolzgefühls ein Zeichen von Krankheit, und so kam es dahin, daß man die Besessenen als göttlich empfand und das, was schwächt, Gott nannte. (XV, 174 ff.)

So redet Nietzsche, weil ihn die Vorstellung eines Gottes schon früh demütigte und empörte. (II, 138.) Er will nicht beten: Verwirf mich nicht von Deinem Angesicht. (Ps. 51, 13.) Vielmehr legt er der Demut, zusammen mit der Keuschheit, Armut und Heilig-

keit zur Last, sie habe bisher dem Leben unsäglich mehr Schaden getan, als irgendwelche Furchtbarkeiten und Laster. (VIII, 223 f.) Hat sie doch den Stolz des Geistes als die größte Gefahr bezeichnet. (XVI, 449.)

Es ist ja leider nicht zu bestreiten, daß es Mitglieder der christlichen Kirche gibt, die sich auf ihre Demut etwas einbilden und dafür belohnt sein wollen.

Das widerspricht dem, was Jesus will, ebenso wie der Glaube, die Annahme des Dogmas als einer fertigen Wahrheit verbürge die Seligkeit. Daher legt Nietzsche dem Kampf um die Erkenntnis einen so hohen Wert bei, weil er den Schaden kennt, den ein gedankenloses Nachsagen des Bekenntnisses ohne innere Anteilnahme anrichtet.

Das Christentum hat, wie Nietzsche meint, viele volle Menschen verdorben (XIII, 8), es zerbricht die stärksten Seelen (XV, 328), erzeugt Mucker (XV, 391) und macht den Menschen verächtlich. (XVI, 192.) Im Christentum kommen die Instinkte Unterworfener und Unterdrückter in den Vordergrund, christlich ist der Haß gegen den Geist, gegen Stolz, Mut, Freiheit. (VIII, 238 f.) Hat man das alles erkannt, so ist es unanständig, Christ zu sein. (VIII, 263.)

Nicht umsonst sagt Paulus 1. Thess. 5, 22: „Meidet allen bösen Schein!"

So ist schließlich die Bekehrung für Nietzsche auf Worten und Wertschätzungen aufgebaut, die den Menschen durch und durch verderben. Der Christ ist ein abscheulicher Anblick: Weichlich-sentimental, furchtsam. (XIII, 310.) „Ueberall das böse Gewissen, das grewliche thier Luthers, ... das Mißverstehen-Wollen des Leidens ... das Sich-selbst-Rädern des Sünders .. die Krämpfe eines unbekannten Glücks, der Schrei nach Erlösung." (VII, 457 f.) Der Christ hat die Kunst erfunden, heilig zu lügen und ist die *ultima ratio* der Lüge. Weil er die Kleine-Leute-Moral zu dem Maß aller Dinge macht, diese Art Ideal als Gott ansieht, so wird er fortwährend zur Lüge gezwungen. (XVI, 416.) Europa ist voll von einer tiefen und verächtlichen Verlogenheit des Christentums, die sich besonders in den Reden Bismarcks und der Hofprediger-Tartüfferie ausdrückt, und so ist das Christentum die verhängnisvollste Lüge der Verführung, die es bisher gegeben hat. (XV, 282 ff.)

Wie schwer es Nietzsche wird, das Afterchristentum als das wirkliche darzustellen, zeigt seine Abhandlung über die christlichen Ideale (VII, 397 ff.), wo er den Weisen in einer Form schildert, die an die Stillen im Lande erinnert.

Eines Gelehrten unwürdig ist es, wenn er da anfängt zu spotten, wo seine Logik versagt. Eine Frage, wie die: „Hat man bemerkt, daß im Himmel alle interessanten Menschen fehlen?" (XVI, 291.) sollte Nietzsche der Sorte von Menschen überlassen, für die er den Namen Bildungsphilister erfunden hat. Besonders, wenn er noch

hinzufügt: „Nur ein Wink für die Weiblein, wo sie ihr Heil am besten finden."

Sehr bedauerlich ist es, daß Nietzsche kaum theologische Werke kennt. Von einem Mann, der sich die Vernichtung des Christentums zum Ziel gesetzt hat, müßte man erwarten, daß er die Bibel mit Kommentaren gelesen hat, daß er die Kirchengeschichte, die Glaubens- und Sittenlehre auf Grund ihrer anerkannten Darstellungen kennt, ehe er mit seiner Kritik ansetzt. Er entschuldigt diesen Mangel vor sich und andern damit, daß er sagt: „So weit der Theologen-Einfluß reicht, ist das Wert-Urteil auf den Kopf gestellt... Man hat nur das Wort „Tübinger Stift" auszusprechen, um zu begreifen, was die deutsche Philosophie im Grunde ist, — eine hinterlistige Theologie.." (VIII, 224 ff.)

Hätte sich Nietzsche mit Theologie beschäftigt, so würde er nicht einmal seinen Esel sagen lassen: „Gott selbst ward Jude!" (VI, 358.) Er hätte auch nicht gesagt: „Ein Gott als Dienstbote, als Briefträger, als Kalendermann... ist ein Wort für die dümmste Art aller Zufälle." (VIII, 291.) Er hätte sich von Schleiermacher dahin belehren lassen, daß hier das „unangemessene nicht in dem Gegenstand liegt, sondern nur in der Betrachtungsweise, nämlich dem Isolieren des einzelnen Falles". (Der christliche Glaube I, 215.)

Wir könnten von Nietzsche noch weit mehr lernen, wenn er über das theologische Rüstzeug verfügt hätte.

Es ist aber sehr wertvoll, daß er gezeigt hat, auf was es ankommt. In seiner Sprache ausgedrückt: Aut Christus, aut Zarathustra.

Die Theologie des vorigen Jahrhunderts stellt die Frage, die Jesus an die Pharisäer richtet: „Wie dünkt euch um Christus?" (Matth. 22, 42) nicht so in den Mittelpunkt, wie es unbedingt nötig ist. Die ganze historische Schule war sich dessen nicht genügend bewußt, daß man aufhört, Christ zu sein, wenn man Jesus als *primus* inter pares ansieht. Wenn man als Christ wie Lessing sehnsüchtig über die letzten Blätter der Bibel hinaussieht, und „eines andern wartet" (Matth. 11, 3), dann bleibt man nicht bei der Wahrheit. Nietzsche hat vollkommen recht, wenn er den verlogen nennt, der sich zum Christentum bekennt und in Christus nicht den Unbedingten, Einmaligen sieht.

Wie kommt Nietzsche zu der Behauptung: „Der „frohe Botschafter" starb wie er lebte, wie er lehrte — nicht um „die Menschen zu erlösen', sondern um zu zeigen, wie man zu leben hat. Die Praktik ist es, welche er der Menschheit hinterließ: Sein Verhalten vor den Richtern, vor den Häschern, vor den Anklägern.." (VIII, 261)?

Hätte er wohl seinen Antichrist geschrieben, wenn ihm nicht von einer bestimmten Richtung der Theologie der Weg dazu gewiesen worden wäre? Gewiß hat er diese Theologie nur oberflächlich und

vorwiegend aus ihren Wirkungen gekannt, aber ihr Einfluß war sehr groß.

In schroffem Gegensatz dazu stand dann ein „Christentum", in dem Nietsche „mit seiner Perspektive auf „Seligkeit" eine typische Denkweise für eine leidende und verarmte Gattung Mensch" sah. Wir werden ihm beistimmen, wenn er das christliche Muckerheil eine schlechte Musik nennt, und wenn ihm hieratische Gebärden ein Verdruß sind. (XV, 305.)

Es ist seine Schuld, daß er diese beiden Arten von „Christentum" als das ansieht, was Jesus schließlich der Menschheit gebracht hat. Hätte er recht, so würden wir unterschreiben, was er gegen das Ende seines Schaffens sagt: „Wer mir in seinem Verhältnis zum Christentum heute zweideutig wird, dem gebe ich nicht den letzten Finger meiner zwei Hände .... Wer zeigt mir noch etwas widerlegteres, etwas von allen höheren Wertgefühlen so entgültig gerichtetes als das Christentum? In ihm die Verführung als Verführung erkannt zu haben, in ihm die große Gefahr, den Weg zum Nichts, der sich als Weg zur Gottheit zu geben wußte diese „ewigen Werte" als Verleumder-Werte erkannt zu haben — was anders macht unsern Stolz, unsre Auszeichnung vor zwei Jahrtausenden aus?" (XVI, 408.)

Weil Nietzsche nicht auf dem aufgebaut hat, was er vom Evangelium wußte, so mußte er auch die Demut verwerfen und den Versuch machen, sich der Hybris in die Arme zu werfen, die er in einem Brief an Peter Gast ein Jahr vor seinem Zusammenbruch selbst schauerlich im höchsten Maß nennt: Hybris in seiner Stellung zur Natur, Hybris in seiner Stellung zu Gott, Hybris in seiner Stellung zu sich selber. (VII, 420.)

Nietzsche möchte nicht nur den höchsten Gipfel ersteigen, er möchte sich auch noch die Leiter im Schwung auf die eigne Schulter werfen. Er möchte in seinem Trotz gegen Gott Prometheus übertreffen. Aber er bleibt weit hinter ihm zurück, weil er kein Titan ist und seine Leber, die ihm der Adler frißt, nicht wiederwächst. Er hat auch nicht einen Zeus gegen sich, sondern den dreieinigen Gott.

Wie einfach redet im Vergleich mit Nietzsche der, des er nicht wert ist, daß er seine Schuhriemen auflöse (Joh. 1, 27): „Es ging ein Säemann aus, zu säen ..."

Aber viel häufiger, als die Stunden der Hybris waren bei Nietzsche die Stunden der Verzagtheit, und besonders, wenn er ein Werk abgeschlossen hatte, daß er selber, daß vor allem andere alles besser machen müßten. Es sind das Stimmungen, die sich oft in seinen Briefen finden.

Sogar im Zarathustra haben wir ein Wort, das uns zeigt, daß er sich seiner Grenzen wohl bewußt war, obgleich er nach dem Grenzenlosen strebte.

Am Schluß des zweiten Teiles, wo er von seiner stillsten Stunde redet, spricht es zu ihm ohne Stimme: „Was liegt an dir, Zarathustra! Sprich dein Wort und zerbrich!"

Und er antwortet: „Wer bin ich? Ich warte des Würdigeren."

Literaturverzeichnis.

Arnold, Eberhard, Urchristliches und Antichristliches im Werdegang F. Nietzsches, Eilenburg 1910.

Augustin, Günther, Nietzsches religiöse Entwicklung, Stuttgart 1936.

Baeumler, Alfred, Nietzsche der Philosoph und Politiker, Leipzig 1930.

Bernoulli, C. A., F. Overbeck und F. Nietzsche I, 1908.

Bertram, Ernst, Nietzsche, Berlin 1920. 4. A.

Brunner, Emil, Der Mensch im Widerspruch, Berlin 1937.

Bubnoff, Nicolai v., F. Nietzsches Kulturphilosophie und Umwertungslehre, Leipzig 1924.

Decurtius, C., Friedr. Nietzsche und das Christentum, Gral April 1916 Trier.

Feuerbach, L. A., Das Wesen des Christentums.

Fischer, Hugo, Nietzsche Apostata oder die Philosophie des Aergernisses, Erfurt 1931.

Fischer, Paul, Nietzsche Zarathustra und Jesus Christus, Stuttgart 1914.

Förster-Nietzsche, Elisabeth, Der werdende Nietzsche, München 1924.

— Das Leben F. Nietzsches. 1895 ff.

Gallwitz, Hans, Nietzsche als Erzieher zum Christentum, Preuß. Jahrbücher 1896.

Gersdorff, v., Carl, Briefe an Nietzsche, Weimar 1937.

Gottschick, Joh., Ethik, Tübingen 1907.

Grimmi Ed., Wie wurde Nietzsche ein Feind des Christentums und was können wir von ihm lernen? Prot. Monatshefte IV, 7, Berlin 1900.

Hauck, Realencyklopädie 4. Bd. 1898 S. 571—76.

Heim, Karl, Glaube und Denken, Berlin 1931.

Hirsch, Emanuel, Nietzsche und Luther im Jahrbuch der Luther-Ges. 1920/21.

Hirscher, Joh. B., Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit, Bd. III, 2. A., Tübingen 1836.

Kaftan, Julius, Das Christentum und Nietzsches Herrenmoral, Berlin 1897.
Kalthoff, A., Friedrich Nietzsche und die Kulturprobleme unsrer Zeit, Berlin 1900.
Kiefl, F. X., Katholische Weltanschauung und modernes Denken, Regensburg 1923.
Klostermann, Evang. Matthäus, Tübingen 1927.
Köhler, Jul., F. Nietzsche nach seiner Stellung zum Christentum, Hannover 1902.
Kretschmer, Geniale Menschen, 2. A. 1931.
Lindemann, Reinhold, Nietzsche und das Christentum. Augsburger Postzeitung 15. Okt. 1924.
Lombroso, Das Weib als Verbrecherin und Prostituierte.
Mayer, Adolf, Nietzsche als Denker, Dichter und — Verderber, Stuttgart 1907.
Meyer, Richard M., Nietzsche, München 1913.
Nietzsche, F., Werke, Leipzig. Die historisch-kritische Ausg. ist benützt, soweit erschienen.
— Briefe.
— der kranke, Briefe seiner Mutter an Overbeck, Wien 1937.
Odenwald, Theodor, Das Religionsproblem bei Friedrich Nietzsche, Leipzig 1922.
— Friedrich Nietzsche und das heutige Christentum, Gießen 1926.
Oehler, Richard, Alphabetisch-systematische Uebersicht zu Nietzsches Wirken, 1926.
Oppeln-Bronikowski v., Nietzsche als Theologe und Antichrist, Nord und Süd, Berlin 1895, Heft 283.
Overbeck, Franz, Christentum und Kultur, 1913.
Paulsen, Fr., System der Ethik, 2. Bd., Stuttgart 1906.
R. G. G. 2. A., Tübingen 1927.
Rittelmeyer, Fr., Nietzsche und die Religion, 2. A. 1911.
Ritschl, A., Rechtfertigung und Versöhnung, Bonn 1888. Bd. 3.
Roschmann, Kurt, Nietzsche und das Christentum. Württbg. Zeitung 23. Aug. 1930.
Schestow, Leo, Tolstoi und Nietzsche, Köln 1923.
— Dostojewski und Nietzsche, Köln 1929.
Schian, Martin, F. Nietzsche und das Christentum, Görlitz 1903.
Schlatter, Die christliche Ethik, Stuttgart 1914.
Schmitt, Eugen Heinrich, F. Nietzsche, Leipzig 1898.
Schröder, H., Nietzsche und das Christentum, Berlin 1937.
Schwartzkopff, Paul, Nietzsche der Antichrist, Schkeuditz 1903.
Stirner, Der Einzige und sein Eigentum.
Thieme, Karl, Die christliche Demut, Gießen 1906.
Thiel, Rudolf, Luther, Berlin 1936.
Trillhaas, Wolfgang, Seele und Religion, Berlin 1931.

Vohwinkel, Ernst, Nietzsche und Jesus, Berlin 1902.
Weichelt, Hans, Nietzsches Mission christlich oder modern? Tübingen 1900.
Weinel, Heinrich, Ibsen, Björnson, Nietzsche, Tübingen 1908.
Weiß, Bernhard, Evang. Matth., Halle 1876.
Wellhausen, Jul., Evang. Matth., Berlin 1904.
Winnig, August, Europa, Berlin-Steglitz 1937.
Wundt, Wilhelm, Ethik, Stuttgart 1903. 3. A.
Ziegler, Theobald, F. Nietzsche, Berlin 1901.

Lebenslauf.

Als Sohn des Prof. Walter v. Hauff und seiner Frau Ida, geb. Oehler wurde ich am 31. Mai 1916 zu Berlin-Steglitz geboren. Im März 1934 legte ich die Reifeprüfung am Reformrealgymnasium zu Steglitz ab. Nach halbjähriger Arbeitsdienst- und einjähriger Militärzeit wurde ich November 1935 in Berlin immatrikuliert in der Theologischen Fakultät. Mein drittes Semester studierte ich in Tübingen, das vierte und fünfte wieder in Berlin, das sechste und siebte wieder in Tübingen wo ich im Februar 1939 das Rigorosum ablegte.